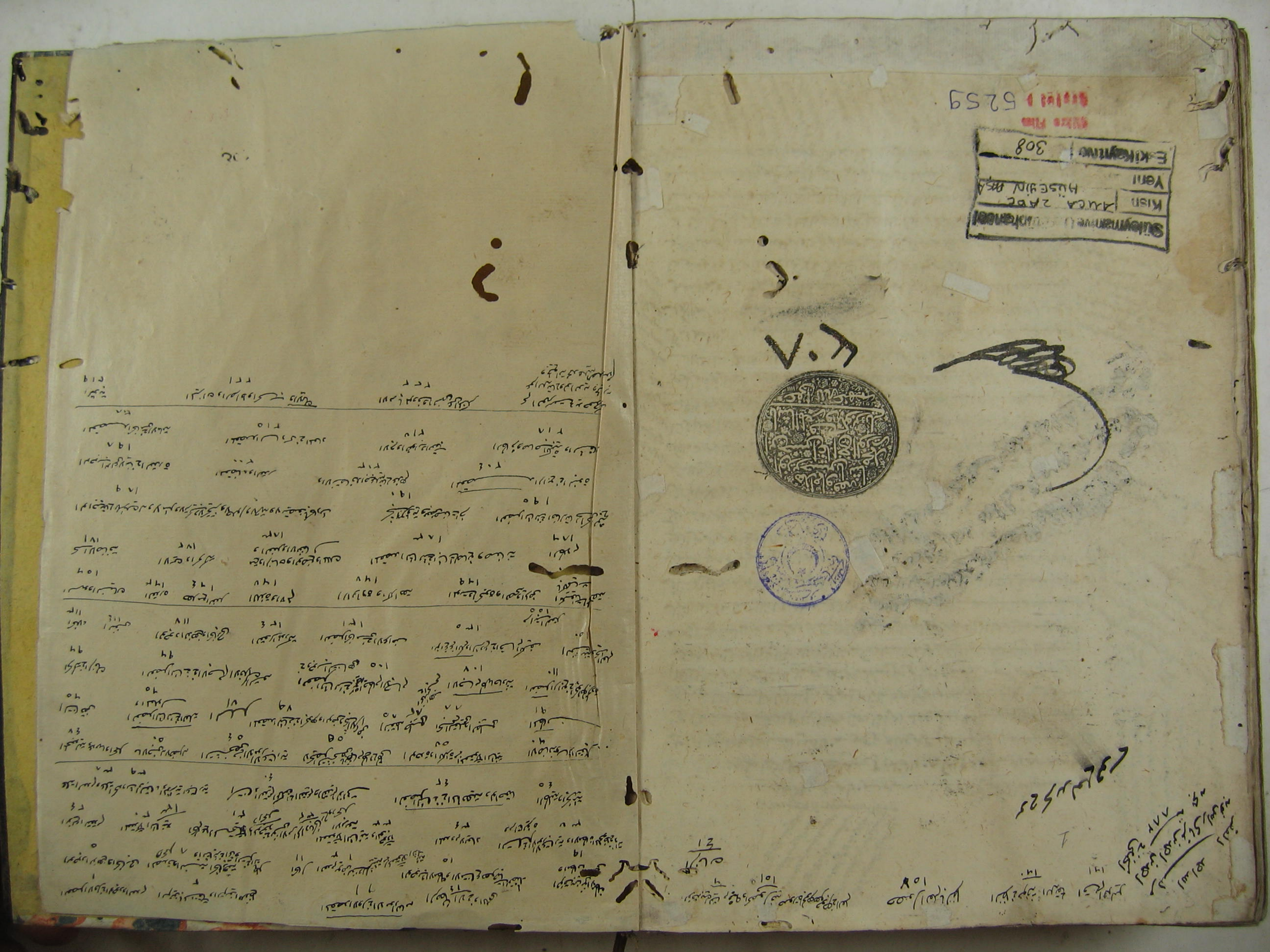

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر • واعن بخير يا كريم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمايه • والصلوة على سيد انبيايه • وعلى اكرم احبايه • اي على آله واصحابه
الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه • فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على
من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمزهوله افرادا وجمعا ويحتمل بنا على مذهبه ان يريد به عليا رضي
الله عنه بل وان لا يكون المكتوب بصورة عين حرفا جارا بل اسم مجرور معطوفا على سيد انبيايه ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي صلى الله عليه وسلم • فاني يجيب الى ما سئلت من تحرير مسايل الكلام
وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى عمد فوايد الاعتقاد ونكت مسايل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي
اعتمادي عليه ومن الله اسال العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد وزبدته
على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والقصد الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدا والمعاد واحوال
المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من العلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي بالاتفاق
والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما بامور عامة او غيرها الاجرام رتب الصنف كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث
في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر المقصد الاول
في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلا مما يختص
بواحد منها في بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والفعلية او بين الاثنين كالماهية
والمعلولية فالبحث عن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك
اوردها في فصل الوجود والعدم ففيه فصول ثلثة لاختصاصها والامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما
يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت
العين والمنفي العين اي الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود
هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال
التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل
من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون
في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل
هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متاثرا وهذا سلب يتعين الموجود ومتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر
لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا
يكونان الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما
بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة
المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل الكل

جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين
تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف
له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري
فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديده او نقول
ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق
المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا
التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن
اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن
مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل
فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا
في الحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف
ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس
بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من
ان تحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون
تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى
ان يسال بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه
مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك فقال ما الحركة وجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج
فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او
بوجه آخر فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن
الانسان الذي علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا
للضحك بالكاتب كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا
شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان
الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا فلا يتمشى الاعتذار فيه ولما اهمل تحديد الوجود والعدم بما
ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ
وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في ساير التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة
حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه
ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل يدلان على الالفاظ المفردة المرادفة فان الوجد او ود
بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك

المعنى من المعاني المتصورة ولا يندفع ايضا ايراد ما توقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف
الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا
بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود ان اراد ان تصور الوجود
بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم
بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه
متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم ترك الوجود
مع ترضه او ابطال الرسم باطل استدل على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم
ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف
على تصور الوجود ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولي بالبداهة والثاني
ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فبالكنه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط
والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات
فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء مع وصاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه نوض مركبا لا يقال
لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا
يكون الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم
وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه
كسبية فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود
فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات
هذا التصديق لانا نقول قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله
والصبيان فيعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك
التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل
الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي
فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فمم وما ذكرته من حصول هذا
التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني
فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره
الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها
صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات
قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نم وذلك الامر هو

مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد
واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم
تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتساب بالرسم قوله يتوقف على العلم
بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص
لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال
هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت
الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي
وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكر لانا نقول قد تحصل صورة في النفس ولا تلتفت
الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت
المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك
بالبديهيات او في الكسبيات اعتمال قلما ينبغي وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهومه
نقيضه وقبوله القسمة تعطي الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات
بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجوده مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد
كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد
في الخصوصيات ومع تبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر
مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد
انما ينفع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان
مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا
زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد
بل موجود بمعنى آخر هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في
الاستدلال بل على تقديره كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول
في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود
مشتركا لبطل الحصر العقلي وسياق الكلام الخ قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا
يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه
الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده
الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم
عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر
اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره

ولا معدومًا بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا
ليس بموجودًا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه
ليس موجودًا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص والعقل يجزم بالاتحاد في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص واما ليس موجودًا بوجوده الخاص ولا يجزم بالاتحاد في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حكمًا عقليًا ويمكن ان يجعل اتحاد
مفهوم العدم دليلًا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضًا واحدًا لكان العدم
الواحد نقيضًا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم
يكن مفهوم العدم واحدًا لكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضًا واحدًا
لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان تحقق التناقض بين العدم الواحد والوجود
لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين
قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب
المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم
الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود
الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام
غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان
التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل اليه قسم منه فالقسم عبارة
عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركًا بين جميع
افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه
قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيد اقول هذا
الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو توقف في هذا التقدير لتسه
بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع
افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرته من شمول القسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان
قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيًا بان الوجود
ينقسم الى جميع الاشخاص فردًا فردًا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول
ان الامر الباقي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقًا وعلى الثاني ان معنى
قولنا ان زيدًا اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود اصلًا ان قلنا
العدم منهم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان
تقسيم الوجود بتأويل الشيء قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود

بازائها

بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات
واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا
المفهوم المشترك الماهية اي يكون زائدًا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان
اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحاد هي مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزءها وح
لم تنحصر اجزاؤها بل ترتبت اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهية
لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء تلك الاجزاء ايضًا اذ
الفرض انه جزء للموجودات باسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا
الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب
فلو انتفى انتفى المركب قطعًا والا لزم ولو كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور
الغير المتناهية المترتبة في الوجود معًا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية
لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غاية امتناع تعقل كنه الماهية اذ الم
يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغًا ما بلغ على التفصيل
واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينًا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءًا في
الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدًا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدًا في البعض ونفسًا في البعض
او جزءًا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى
العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان
الوجود لا يقتضي شيئًا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم
ان لو كان الوجود متواطئًا لم لا يجوز ان يكون مشككًا لا يقال ان كان الوجود متواطئًا وجب الاستواء
وان كان مشككًا كان زائدًا في الجميع وهو عين المط لانا نقول المطلوب هو زيادة الوجود على
الماهيات واللازم من كونه مشككًا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه
للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معًا داخلين في الماهيات لانه قد يقال
بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها
لفظ التشكيك اذ الدليل يعينه فارهناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيًا
في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيًا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع
الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهية او الذاتي
في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدًا وهو منقوض بالعارض وايضًا الاختلاف بالكمال
والنقصان بنفس الماهية كالذراع والدراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون
باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا
الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدًا عليها

الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزئها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده

اقول ليس المدعي الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وصرحنا هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصته زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه لانا نقول سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وحينئذ يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يذكره هذا القائل المحقق في دليل هذا المبحث وتبينه بان العصابر التسليمة كما تدرك اشراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات وتسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها ويوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعي ليس الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانا نشك كما نعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل يراد كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو ذاتي له **اقول** لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها لم يكن كلاهما متعقلا لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لانا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها **اقول** ثم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتها امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا تكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم تكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا تكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى

الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية وح لم يكن حمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزءها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقديرين انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة كنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان تكون الماهيات التي لم نتصورها نعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا نحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال واشتمال التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد او المراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد او الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس بتناقض وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل **اقول** يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا تنتفي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم لذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا مما تصور بل قد تصير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا مركبة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا تكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا تكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الموجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الوجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس ذو وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكما

في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات
الواجب نور خاص للوجود المطلق قايم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية
ووجودا مطلقا وحصة من الكون زايدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا
بقولهم وجود كل شي عين ماهيته وليس زايدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شي هو الماهية وآخر
هو الوجود قايم به قياما خارجيا كما يدل عليه نفس ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي
هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زايدا على الماهية لكان صفة قايمة بها فاما ان تقوم بالماهية
الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين او تكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير
الجواب انه تقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة لئلا يلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود
الماهية قبل وجودها فان قيل اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل
تغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فهو قول
بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا
يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم
المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه او التسلسل
قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه توكلك يلزم ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما
يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود
بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية
على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولا فساد فيه ولما كان الوجود ثابتا للماهية من حيث
هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا يجب الخارج لان ثبوت شي لآخر في الخارج يقتضي
اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشي في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور
العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشي ما لم يثبت اولا لم يتصور اتصافه فيه
بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشي للشي فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
فقيل لما كان قيام الوجود بالماهية وثبوتها اياها من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم ح
زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي هي
موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل
كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت
له في العقل وايضا ينتقض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها
ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قايما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه بالجسم
من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينتقض في الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها

وجود به يظهر منها احكامها وتصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى
وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود
وجود اخر لا يترتب عليها تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتها المدركة او في
غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني
محقق والا لبطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في
نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك
لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على
ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشي ثبوت
لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شي لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة
لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم تحقق القضية
الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا
لجميع ما يصدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل
يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شي من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في
حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه آنفا فالقضايا الكلية الحقيقية التي
باطلة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما يعلم يقينا انه صادق ويلزم
على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين
قضية حقيقية ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي
في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو
انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد ان يكون ثابتا في الجملة وان ليس في
الخارج فهو في الذهن واردوا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا عن ذلك عن الموجبة
السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كما لزومها وسيرد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود
لها في الخارج ولا بد في فهم الشي وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم
عبارة عن حصول صورة الشي في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وان ليس
في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصور المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن

استدلال المنكرين بانه لو كان للاشيا وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة
المنتفية عنه لان وجود هذه الاشيا في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء
عظيمة في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشيا في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما
حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشيا واشباحها لا انفسها فلا
يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ما الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها
واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود
للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشيا وجودين خارجيا وذهنيا
لا يقال لا نعني بوجود الشي في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشيا انفسها في الذهن لان الحكم على الشي بما ذكر تنفي ثبوته
فيه لا ثبوت امر مخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار
والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة
وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة
بوجودها العيني دون الظلي وبالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية
من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن
وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك **اقول** هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يتطرق
مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع
وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج
والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ
لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن المتصدي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون
الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا
يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور
له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول
شي في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشي في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا
الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شي بشي هو
قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشيا اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها

انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان
لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشيا
انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا
نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان
اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو
علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه
قائم بالذهن اذ المراد بوجوده امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي
وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود
الاشيا انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو
العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود
في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس
الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية تقتضي
حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة
عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في
الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكون
حركة شي في حال من احواله انما تحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث
يكون له في كل آن نفرض في زمان حركته حالة لا تكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك
في الاين لا بد له في آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل
آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك حيث
ان يكون باقيا بعينه من مبدا حركته الى منتهاها حتى تتصور تبدل تلك الاحوال على شي واحد بعينه فيكون
متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي تتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود
لا تتصور حركته فيه **اقول** فيه بحث لان الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين
كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة
على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في آن تحقق ذلك الآن بعينه وجود آخر
اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله من دليل وهو اي الوجود خبر محض هذه الدعوى ما صححوها
ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقرا غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خبر وجود انما هو خبر

بالذات عما يقال له جنس بالعرض وتأملنا كذلك في كل ما يقال له شيء وجدنا الجنس بالذات هو
الوجود والشيء بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تأملنا فيه وجدنا شيئيته باعتبار ما تضمنه
من العدم فانه ليس شيئا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا
من حيث انا المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي
القيود الوجودية خيارات الى غير ذلك من الامثلة والتجاوز الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة
لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها خلطا
على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها
لوازم عدمية ظاهرة فتجعل هذه اللوازم مبادي فصول لانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا
من علة الوجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الوجود فيجوز ان يقال ما هو شيء بذاته
في هذه الامور خفي الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شيئا بالعرض لا بالذات ولا يلزم
هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة
بين الاشياء في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات
ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود
مخالف لوجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود **اقول** هذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل
عن الوجودات المثلان عندهم موجودان مشتركان في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا
عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم
بدونه **اقول** يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم دون الحال
بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد ثم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو
العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود
يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة ما لم تثبت وانما
الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال لذات يشارك غيره
في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما
والمنع ظاهر ولا ينافيه اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود
ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد ويساوق الشيئية
ولا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لقطة المساوقة تستعمل عندهم فيما يعم الايجاد في المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولم نورد في ايجاد مفهوم الوجود
والشيئية بل زيادة على شيئية اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال
هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت
المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود

خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة باسم النفي ليس بشيء فهم يجعلون
الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء
به في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج
ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فللمثبت له ثبوت وهو معدوم
فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها
آثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب عليها
الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا
وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا تصور الا في قوة مدركة ويسمونه
بالوجود الذهني **اقول** مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو
الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا
لدلتا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة
القول بثبوت المنفي ايضا ولا يمتنع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع
النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهني ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون
هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم
المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة
نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول
للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان تكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة
الثانية على ما يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم
مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات
باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال
حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور
الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان
لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن
له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان
فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من
الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك

النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير
خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج فصحة هذه النسبة تكون
بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك
المعنيين تكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب
فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضرورية مطلقا ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من
البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشا ان كان لنسبته
خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشا بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما
بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت مثلا ب ثبوته
والا انتفى وبانتفائه ينتفي ا عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت
الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه
حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية
وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض
فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق
للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية تقتضي تحقق الثبوت السابق على
هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور
المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات
الصانع تعالى لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات
فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر
في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير
النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا يخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت
امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت
بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه
المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العنوان وعلى اعتبار الوجود
الذهني وكيف تحقق الشيئة بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني
ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود
ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه التعلق او في الاتصاف وهو متقدم في الخارج
اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب
ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا تقتضي عدم تاثيرها
بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها

تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصائغ مثلا
اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في
الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض
والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير
القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستدلال
على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في
الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر
عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف
متاخر اما اولا فلانه يلغو على هذا التقدير ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا
لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما تقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا
يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من
الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا تتحقق الشيئية بدون الوجود
اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو
مذهبهم فتكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فتكون
موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم منعوا المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت تكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع
الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية
عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في
اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا
متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما
هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق
يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان تكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان
يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات
ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل
اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين لمقصوده الزامهم بالخصم
قالوا بتناهي الموجودات ولا استدلالهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل
على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقرير ان نقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع
ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاما فصله عما قبله بتغيير الاسلوب
ولما استدل المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور

ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض
الآخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته
في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المصنف بالنقض فقال
ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات
الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه محال ضرورة و
اتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما
ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة
والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف
به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المصنف اولا بالمنع فقال
والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض فقال يعرض
الامكان لما وافقونا على امتناعه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا
لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو مرادف الثبوت والعدم النفي
واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها
امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا
لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل
ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه وقال والوجود لا ترد عليه
النسبة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبما فيه واعترض عليه بانه
اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعي واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان
الوجود اما موجود او معدوم اولا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب
ومحصول الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله
اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة
في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهما لا يمكن تصوره
لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة وطرفا
واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر
صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا
امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة
الايجابية المتصورة بين شيئين بحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك
ارتفاع النقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها

واما

10

واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
وعلى اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في
الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن تصور اثبات سلب سلبه فظهر
ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا تكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح
الاستدلال بها الى هذا كلامه **اقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت
الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم
ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو
وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما
ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين
المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الوجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم
ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا
الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم
بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة
المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء
عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فولك معناه سلب
الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا تفسير العدم بسلب الوجود بمعنى
اللاوجود بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر ولهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود
يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول
يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك
لو اخذت سالبة المحمول لم لا ياخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود
لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين فان للمفهومات نسبا
الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية
ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات تصدق على انفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة الكلي
كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات
لا تصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم
ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة
الخارجية سلم واما في النسب العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك اتصف الشيء بنقيضه
قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا يبعد في ان

يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققه في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اولا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته
الموجوده كزيد مثلا لا امتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا
يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا
خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك
بينه وبين ساير الالوان وفصل يمتاز به عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا
لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي
الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة
وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض اذ
ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة
تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل
ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر وان عدم
احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان
حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب الوجه
لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا
بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات
التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين
ووصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى
الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها
لا محالة بشيء فيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فتسلسل
الاحوال **اقول** يمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو
مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه
نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال
زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك
في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجد لزم قيام العرض
بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما
يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فههنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وجود تلك الحقايق
وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد
الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول متفق هناك

اذ

اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لم ان تقولوا لانم ان مفهوم الحال ذاتي
للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متباينة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال
وانه معدوم فاي مفسدة تلزمنا فان قيل انتفا القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل
بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس
بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لم لا يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد
الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو
جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها
بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال
مع انتفا القيد الاول فيها وذلك كفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل باطل اعتذر مثبتو الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف
بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجود واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان
يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف
لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني
انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجود فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين
سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان لمفهوم
غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز
اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من
التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل
وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف
بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق دل على امتناع ترتب
امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوال كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما
اي على القول بان المعدوم ثابت من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات
الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد
غير متناه ومن استقا تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم
من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود **اقول** على هذا ينبغي ان يحمل كلامه
لا على ما قال الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا
والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات المكتفاة لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول

بثبوت المعدوم بينهما حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات
ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع
للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان
تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود
وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب النحام الى اتصافها
في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة
وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين
الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم
ابو يعقوب النحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة ليسا بغيرين ثم اختلف
هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر
من مذهبه وزعم النحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال
النحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال
العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب
كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها
اجساما وجوز الخياط والظاهر ان ابا يعقوب النحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه
قلنسوة وبيده سيف قابل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات
الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحي فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية
لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا قال الامام الرازي رحمه الله
هذه جملة لا يستلزمها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا عدمية وان لا يعلم وجودها الا بدليل
وهو سفسطة **اقول** من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات
في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا نقول رجل معدوم ركب
على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم بحركة حركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة
ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا
سفسطة في ذلك انما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان
المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا تظهر الاحكام ولا تصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل
بوافقهم في جميع ذلك غير انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول
بذلك كما مر مشروحا بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما

تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل
وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والرضية للاعراض والجوهرية
للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان
قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للمعنى وما يتبعها
فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال
فانهم ذهبوا الى ان ذواتها كلها متساوية في انفسها انما تتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة
بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لا فائدة في الاشتغال
بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومنباها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يطلق على الاطلاق من غير
تقييد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله
غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود
لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء
ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق
باطل اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور العدم
مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود
المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا
كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه
عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في
التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا
ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب
نفس الامر بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب
فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين
والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد فان
قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب
نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع
المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك
اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناهما ان لا
يضافا الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان
يكون موجودا اي وجود كان ذهني او خارجي وبالعدم المطلق ان يكون معدوما اي عدم كان ذهني او خارجي
اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم

في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا تحقق لا ذهنا
ولا خارجا هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم
المطلق وذلك لان العدم المطلق قد تصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق
ضرورة استلزام عروض المقيد للشي عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم
المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل
واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه
سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يقابلان
معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في
نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم
المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا **واقول** فيه نظر اما اولا
فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما
المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا معدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل
له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله
وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه معنى قوله يقابلان معا ما ذكره
لكان لفظة معا لغوا محضا وقد يوجد مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب
الى ذلك الامر وينتقر الى الموضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم
المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه
تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي يصيران
هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابلة للوجود اذ المراد به ما هو اعم من
الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح ويوجد اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا تحقيقيا فان
اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال
لهما العدم والملكة المشهوران ويوخذ نوعيا وجنسيا وح اي حين ما يوخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين
ما يوخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود
لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لان
ما لا جنس له لا فصل له على ما سياتي واما البساطة فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود لما قد
سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض امر لجزئه في لا يستلزم ان يكون
الشي عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما تعرض لانفسها

كالكلية

كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه
واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للوجود
والمعدومات اعم من الموجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم
تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشي الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة
فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشي برفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشي بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض
بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام اليه وايضا فانا نلتزم
تقوم الشي بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما
يتركب من اجزاء غير محمولة **اقول** يمكن دفع الاخير بان مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة لتقوم دليلا على انه لا جنس له
ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشي الذي فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي
الوجود المطلق يتكثر بما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك
الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها
وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود
العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته
انما يدل على بساطة الوجود المطلق لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها
او بسيطة مختلفة الماهيات ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها
ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم
والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وبما غير الاشتداد
والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك
فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة
الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما عليه من المنوع والشبهة من المعقولات الثانية وهي ما لا تعقل الا عارضا لمعقول آخر وليست
متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا كانت لها ماهية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شي مطلقا ثابت
اي الشبهة المطلقة يعني غير مقيدة بما يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان
الشبهة لا تعقل غير عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية **اقول**
هذا مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يوخذ على الاطلاق اذ الشبهة عبارة عن الوجود او عما يؤول معناه اليه وان
اريد ان مفهوم الشي الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا الاشياء المخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشي فان طبايع
الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اول او ثواني وايضا لا يلايم الاخراب عنه بقوله بل هي تعرض لخصوصيات
الماهيات وقد مر ان الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة اولا غير عدم المعلول الى عدم العلة
فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ولما في عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف ما في الاعدام فان
عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر فلو لم تكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها

وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق
ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل
فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن
ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة قبل بيان النزاع بهذا الوجه مع اندفاعه وبيان الامر
بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون
بعدم تمايزها لا يمكن اجراءه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن
الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يقال في بيان النزاع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت
الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لشيء لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون
الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو ح لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل مستحضرا
اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فراد المص حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم
المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لشيء والمراد من عروض العدم لشيء اتصافه به وصدقه عليه استحقاقا لا ان
يكون ماهيته متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما قال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق
بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم
الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر ما بجزئي لمفهوم
يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم
المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث
انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى
نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق
الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة
اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه
وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط
لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم
العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا لذلك
عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم
المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول
اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان انيا وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لميا اخذ الاوسط في البرهان لا بد

وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة
ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فانيّ سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في
الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يخص باسم وانما سميا بلميّ وانيّ لان اللمية هي العلية والانية هي
الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته
ما ذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا لبيان
ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الانّ برهانا لان كون النتيجة
يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب اقول قد
اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين لنشاء الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل
المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب
بل لذاته لكنه ليس من الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد
برهان لميّ ويكون برهان انّ ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب
يمكن ان تقام عليه برهان انيّ ما فوز من سبب الحكم او من آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا رأينا
صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب
ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف
من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم
لان هذا البيت ما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده اليقين ثم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم
الكلي واما المثال الآخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول
المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو المؤلف
علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن النفس الحقيقي لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف
شيء آخر فان ذو المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فح ان يكون محمولا على المؤلف الى هذا كلامه وبهذا
يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني لوجوده بعينه
الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح
في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول
وذكر في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له
مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا ما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المص في شرحه بقول العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف
فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي

هو علة م

ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة انما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القايل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان
لمي وبالعكس اني لا يجدي بطايل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال
وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة
ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان
ذلك بناء على ظاهر الامر وما سدوا في بادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار
الى اعتبار القيد من جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد يحصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقينا
دايما واما انما لا سبب فلا يعطي اليقين الدايم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم
العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة انه علة لعدم المعلول في الذهن علة في نفس الامر ايضا
والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر

في نفس الامر وان كان علة له في الذهن **فان قيل** عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون
في الخارج لان اتصاف الشي بالعلية في الخارج نوع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر
اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلة
ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك **قلنا** اللوازم تنقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية
وهي ما يكون منشا لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي
وهي ما يكون المنشا فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشا اللزوم فيه الوجود
الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشا العلية وجود العلة في الذهن
ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون
منشا العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن
فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة
فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فيه فان حكم العقل فيه انه وجد عدم
المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة
الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشيا المرتبة في
العموم والخصوص وجودا يتعاكس في العموم والخصوص عدما يعني ان كل امرين بينهما عموم وخصوص
مطلقا بحسب التحقق كالحيوان والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص
وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا
ولا يعدم الاعم وجودا **اقول** من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق
لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ويصير المسلة من المسايل المشهورة
في علم المنطق وهي ان بعض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض على ما ذكر بان هذه القاعدة
مخصوصة بالامور العامة كالممكن العام والشي والوجود فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من
نقايضها ايضا فلا تتعاكس فيها العموم في العدم وهو سوال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسلة
مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دايرة
بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان وجود الشي اما ان يكون بغير
ذلك الشي اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود او حمل
رابطة الوجود على قسمين وجود الشي في نفسه ووجود الشي لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشي ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشي
وغيره وهذا الشي يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسال عنه
بهل المركبة وعلى التقديرين ثبت هو انك اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخلوا

تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات مواد ان اعتبرت في انفسها و تسمى
جهات ان اعتبرت في العقل دالة على وثاقة الرابط وضعفها وهي الوجوب والامتناع والامكان
لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة
الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر
الى الانسان اولا هذا ولا ذاك فالمادة ح هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان
والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابط والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على
وثاقة النسبة التي هو عارض لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضه له
وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا
والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخلو عن المادة الثلث **اقول**
المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة
وللنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية
سالبة والنسبة سلبية كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين ثبت في تلك النسبة
مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر
كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة
واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في تلك لخصوصية المحمول اذ نفس الوجود او العدم او مفهوم
غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما
يربطها بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم
العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح توافق الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفان
وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما
في انفسهما واعتبارهما متعلقه والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية
كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل
كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية نسبة الايجابية في نفس
الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة
في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان
والامتناع التي بحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها
وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع
الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها
والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة

سواه

ذلك

الماهية

الوجود

الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا ليس بمحال
فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في نفسها
لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة
كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ
اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ
من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة
اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع
بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم
امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد
يوجد تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فتكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى
هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق
ايضا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة
ايجابية او سلبية لا تخلو ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان تقتضي
نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان اذ تخيل
قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا بعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على
هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا تقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او تقتضيهما معا او تقتضي النسبة
دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين مقتضي
المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا
يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى
امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا
لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان
لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري
تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات اي الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع
قسمة حقيقية لا تخرج منها لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم اولا هذا ولا ذاك وذات
الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع
الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا
فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد

قسموا الوجود الى ما تقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا تقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا
لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شي يكون من هذا القسم قلنا هذا التقسيم للوجود بحسب
الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات حيث قال ان الامور التي يدخل في الوجود يحتمل في العقل
الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده
والا لم يدخل في الوجود وهذا الذي هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى
هذا كلامه وعلى مذهب الحكما لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا
وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود
الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود
المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده تقتضيه ذاته فليس بشي لان معنى اقتضا الذات للوجود
ان تقتضي الذات كونه موجودا كما ان الممتنع ما تقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا تقتضي ذاته
كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضا الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما تقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما تقتضي ذاته ان يكون عدما
فيلزم ان يدخل ما تقتضي ذاته ان يكون موجودا او وجودا او ما تقتضي ذاته ان يكون معدوما او عدما كاجتماع
النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا يحال لقسم اخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي
ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما تقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا
مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول في القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضا الذات لثبوت
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص
للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك
ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته
فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا
لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني
صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضا الذات للوجود ومقصود القايل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا
يقال المراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتضي للوجود المطلق ان ذات الباري
وجود خاص تقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانا نقول يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق
لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين ذاته تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب
بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بتفرد من

البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود
المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب
بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته التي هو وجود خاص
موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا
بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغايرا لماهيته غاية الامر
ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان
يكون ذات الباري تعالى في اعلا مراتب الوجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه
مراتب الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي
يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود تغاير ذاته وموجد تغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع
النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات
بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضا تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا
الموجود له ذات ووجود تغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور
هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب
جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا
الموجود ليس له وجود تغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره
كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة
التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح
لما صورناه في المراتب الثلث في الوجودية فاستوضح الحال في ما نورد في هذا المثال وهو ان مراتب
المضي في كونه مضيا ثلث ايضا الاولى المضي بالغير اي الذي استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض
الذي استضا بمقابلة الشمس فههنا مضي وضوء يعاوره وشي ثالث افاده الضوء الثانية المضي بالذات
بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاء لضوئه
فهذا المضي له ذات وضوء تغاير ذاته الثالثة المضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضي بذاته لا بضوء زايد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشي مضيا فان قيل كيف يوصف الضوء
بانه مضي مع ان معنى المضي كما تبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه
العامة وقد وضع له لفظ المضي في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضي بذاته
لم نرد به انه قام به ضوء اخر وصار مضيا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضي
بغيره والمضي بضوء هو عينه اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب
ذاته لا بامر زايد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفا فيه اصلا ومظهر

موجود تغاير ذاته وموجود يغايرها

لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة
فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب
الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلا مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد
هذه المفهومات الثلثة الى الاخر بمعنى ان نزول احدها عن الذات وتصف الذات بالاخر ممكنة فيصير
الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوجد الاولان
اي الوجوب والامتناع باعتبار العنوان يكون التسمية مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن
انقلابهما اذ الواجب بالغير قد تعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد توجد علته
فيصير واجبا وما نعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات
اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد النقيضين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها
وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد النقيضين اقول هذه التسمية
الثلثة يكون قسمة للشيء الى نفسه والى قسميه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا
في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن
ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود
ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب
عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود
والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما عن الاخر قيل مراد تصادق ما اشتق منهما فان
كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس
واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به
المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية
وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهما ان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفياتها
فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق
والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود
وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين
منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة لاوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف
للاعداء والاهانة وصف للاوليا وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة
عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان
الخاص فيمكن الوجود بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاصي قيل اراد بعموم الامكان
عموم ما اشتق منه لما بينا آنفا من امتناع الحمل اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب

الواجب والممكن بالامكان الخاصي وممكن العدم بالامكان العامي اعم من ح

الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع
الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم
ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها
او ما يساوي ذلك السلب والحكما لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون
احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا
وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوجد بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز
وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة
الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما نسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلوا
عن ضرورة ما في وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه
في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين
انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه
في ذلك الزمان متوقف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب
الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل يقول الحوادث مستندة الى علل يجب بها ويمتنع دونها فان
انتهت سلسلة العلل الى ما في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان
الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان
موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة
وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لما كان ضروري
الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا
ومعدوما معا او يقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه
الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المصنف الى
الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا لاجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد
بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم
الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب
العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلثة
اعتبارية تصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم جاز ان لا يكون
تحققه في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود وبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب
والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشيء على

المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوخذ منه بعض
الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى
صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق
الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان
الواجب تعالى يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجود
ذاتها لا يخلو عن احد هذه الامور وينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال • اقول •
انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا
دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود وقوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو
عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود
في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة
التسلسل اشارة الى ضابط ذكره صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض
منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا
عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة
كالعدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان
مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينتقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا
لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان
بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سياتي اجيب بما سياتي ايضا ولو كان الوجوب
ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر
الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان
الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب ان الوجوب امر يجب
الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته
الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال
كان الواجب ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده
فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه
لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان
وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف

الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمه مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك اقول
فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور العينية لان الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها لئن
جوزنا ذلك لزمنا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك
وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات
الواجب كما تقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر
الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال
الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب
وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم
لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان
لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما
لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول ورد عليه مثل ما مر من ذلك
لا تصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان منع استلزام امكان الملزوم لامكان
اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب محال لذاته وبوجه آخر
لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة
ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا لذاته او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان
نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب
موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض
ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد
ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث الذاتية وامثالها من الصفات
التي لا تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال ما لا يجب من الصفات
تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفها
ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون مقتضيا
للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه
اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج
عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود
في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا عقل للعدميات في انفسها
انما يحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها

وح لا يتصوّران يوجد منهما اعتبار الوجوب وفرضه لم يخرج الواجب قطعًا عن كونه واجبًا والجواب
ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما
على ما مرّ تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب يقتضيه اللاوجوب وهو
عدمي لكون العدم جزأ منه وما جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضًا معدومًا لارتفع النقيضان
والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما
بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودًا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل
ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معًا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما
وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فهلم
انه لا بدّ في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديًا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في بحث
التقابل جواز كونهما عدميين على ان المعنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزأ من مفهومه سواء كان
موجودًا في الخارج او لا والمراد بالوجودي ههنا هو الوجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين
الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما حاول اثبات كونه وجوديًا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها
الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان
بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة
مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع **اقول**
لانه ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم
وبوجه اخص لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة
اقول يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على
ان امتناع العدم ليس موجودًا ووجود نوع من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب
تعالى يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديًا لما سبق من ان كون مفهوم وجوديًا لا يقتضي كون جميع
افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن
هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود
ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب
لانه يقال الممكن فاحتاج الى الموثر ما وجد فوجد وهذا من نوع التانون المذكور لصاحب اللوامع
كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميًا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان
عدمي مثلا شبهه والامكان ايضا فرضناه عدميًا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة
بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
~~اي الامكان المنفي~~ اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز

وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعًا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية
الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت
الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب
الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع و
تاييده وصف الامكان بالمنفي فرضًا صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج
هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها **قيل** ويمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال
لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم
التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان
عدميًا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان
واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق التالي اعني نفي الامكان لكن كون الممكن بلا امكان
له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه
غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي **اقول** ان هذا
القايل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صرح في منع
الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل
للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات
باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما
ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات
والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع
بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب والا توارد علتان اعني الذات والغير
على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب ويمتنع ايضًا ان يعرض له الامتناع بالغير والا
لكان موجودًا ومعدومًا معًا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض
له الوجوب بالغير اذ الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الوجوب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة
الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب
بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم
الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر واما على تقدير كونه
ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه
ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ولزم الانقلاب **اقول** فيه بحث

لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل
ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع
ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب المحال لكن المحال يحال كنفسه
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى
الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى
ذاته **اقول** فيه بحث لان استوا الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد
اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشي نظرا الى ذاته لا مدخل له بالنظر
الى غيره فاستوا الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع
بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات
الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السوا فاذا وجد
علة احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما
الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرا عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم
يطرا عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول
في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى
الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب
وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرا عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب
وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم
من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب **اقول** الحق انه ان اريد بالامكان بالغير
قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب
بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب
الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم
اقتضا الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضا الماهية لوجود نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم
ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك
عدم اقتضا الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضا الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم
ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام
في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان
بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا فلا يكون
ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير

امكان م

او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير
وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه
ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير
وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما يجيء من لزوم توارد
العلتين على معلول واحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية عليها حيث هي بالغير اي الوجوب
والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع
عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين
الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح تكون الى الوجود بالوجوب لا
بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم تكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها
كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة
ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممنوع بوجودين سابق ولاحق وكلاهما
وجوب بالغير وكل معدوم ممنوع بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولامتناقاه بين الامكان
الذاتي والغيري الى الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه آنفا وكل ممكن العروض ممكن
ذاتي اي كان الوجود اما وجود الشي في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السوا
للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشي في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعي
ان كل ما هو ممكن الوجود لشي آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته
لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود
شي لآخر نوع لامكان وجوده في نفسه **اقول** هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شي لآخر
في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشي فيه فان العمى مثلا
موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه
كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس
مراد المصنف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشي آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول
في شي آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن
الوجود في ذاته ممكن الوجود لشي آخر فان الشي قد يكون ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود لغيره
كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور
في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم تصور عين اختلفوا
في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ما ذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث

وقيل مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا
لاحظ كون الشيء بحيث متساوي طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر
الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في تلك الحال امرا اخر غير هذا التساوي مثل
كون وجوده سبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة
للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لانه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم
العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان كون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول
قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر حتى يشترط
العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود
واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم
انه صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر احدهما عن علة والآخر عن
علة اخرى وح لا يلزم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد
المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها
خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر اليس لزومه فيتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام
امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا
انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان
علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث
ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا **اقول** الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يساوي طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفي المتساويين
على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل
هو مركوز في طبايع البهايم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتب العقلي الذي
هو مودى لفظة التابعين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة
في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلب اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة
هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ
امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث
كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال لمذاهب المخالفين باسرها
وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن سبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود
المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثير فيه
كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا
لها او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان

جزء العلة متقدم عليها وهو معارض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن
الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها
وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف
به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا صح ان
يقال اوجد فحدث وبذلك تم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا ولا تصور الاولوية
لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر
رجحانا ناشيا من ذات الممكن غير منتهية الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن ولك الرجحان من
غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع تعالى **اقول** لانه مع ذلك الرجحان
لو لم يجب وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه
نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان
لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية
احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون
الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا بسبب فيلزم
ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار
يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان
قبل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منتهية الى حد الوجوب ومع ذلك
يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث
انه راجح والمرجوح ممتنع من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب
والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفرادها ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده
غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان
المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف
قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى
غيره وههنا قد وجب وجوده مع الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث
هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب
الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستند اليه لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة
اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره
فقد اريد به غير كون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه

فان ما لا يكون كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب
انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه
اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب
وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا نزول
الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات
وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى
والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها
فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا
سواء كان ممكنا او ممتنعا فتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات
وحدها والمقدر خلافه **اقول** هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان
يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في
حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا
لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى
ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني برجحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول ما كانت
مقتضى لذات الممكن هذا خلف **قيل** ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى
حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف
المرجوح اولا فان امتنع لزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب
الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا
محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منتهي اليه وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم
وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك
هذا خلف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية
ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية
من ذاته من غير احتياجه الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل
ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح
عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه
فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال
من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلومات مستندة الى اعدام علتها فعدم سبب العدم وجود لان

عدم العدم وجود قطعا **اقول** مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا
الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الوجود
انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن
بل ما لم يجب لم يقع لان فرضنا لا يحل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحصل
وقوع الطرف الراجح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية فانا فرضنا
اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض
وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد
المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب
مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعينا من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن
بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب اولا من علته فوقع والمراد السبق
الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك
الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر
يسمى الوجوب اللاحق والضروري بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا
وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخلوا عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية
فان كل قضية فعلية لحقتها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن
والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او تمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات
يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن
مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية
فعلية ولا تخلو فعلية عن الوجوب اللاحق فهي وجوب لاحق مع انه لا تقارنه جواز العدم تقارنه جواز
العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم
على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى ناقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فيه والاستعداد
ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال تحقق بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على
حصول الكثير مما لا يستعد اذ القليل فان استعداد النطفة الانسانية اضعف من استعداد العلقة
لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم
بعد الوجود اما لحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث

بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات وارادة التمثيل لا الحصر فان الحكماء
وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لمادة وكل مادي مركب لكن الصنف سيبطله
وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم
لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان
الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين
لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان
لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض معه كالنفس
بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه معرب الى تاثير الموثر وايجاده الحادث
بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السوا والوجود ان
احد غير مسبوق بالغير فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما
يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقي
فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية وليس ذاتيا وقد يخص الغير بالقديم
فيراد بالقديم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وليس زمانيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالعدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان
وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالعدم
الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا
بالقديم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالقديم فما مضى من زمان وجوده مكون
اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان
والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل
فهو مسبوق بالقديم ولا عكس فان الاب متقدما الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا
من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجد فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق
عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس
الى ما قبله كابيه مثلا فهنالك امران احدهما الاب متقدما الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم
الاضافي وليس ولا يكون من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب متقدما الى ما قبله وهو فرد
من افراد الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب
قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افراق الحادث الزماني
من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابله يعني
الآخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد تسمى تلك علة تامة لاجتماعه لشرائط

او بالعدم م

بهام

التاثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سوا كانت فاعلية او غيرها
واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت
هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور
مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في
البسيط الصادر عن المختار سوا اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية
مع المادية والصورية سوا كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب
الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزا المادية والصورية عين الماهية
والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر آخر اليه وقال صاحب المحاكمات
وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية بدل عليه قول
الشيخ في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله
حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد
وعلى الفضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه
اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة
الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم تكن مستقلة
بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخلوا اما ان
يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلول وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم
بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا
لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه وغرضنا في كلام
الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر يقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن آخر
وانما يصدر وجود امر عن آخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال
المذكور بان المراد بعدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم
ان هذين المتقدمين اعني المتقدم بالعلية والمتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم
التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء
الشيء مضافا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا تتم له ذات
الا بذاتيهما سوا فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف

الفاعل

ح

التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية
ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل
المسبوق قبليه لا يجامع القبل معها البعد كسبق موسى على عيسى عليه السلم او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب
بين السابق والمسبوق معتبرا فيه الحسية كما بين الامام والماموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع
الا فانه الترتيب على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متأخرا
والمتأخر متقدما بما تجعله انت مبدا فقد يبتدأ امر المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف
الاخير وقد يبتدأ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر
مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اعني المتكلمون قسما آخر من
السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون
جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علة ولا معلول ليتبينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتها
ابطالا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق
في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعها **اقول**
مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتاثير
وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان
متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان
والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم
في الرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة
حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك **اقول** السبق بالرتبة
على ما تقرر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض مبدأ واما ان السابق يجامع
المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يقال السابق
ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول له ان نقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق
بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا
على زمان وجود عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكر وذهب
الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما تقرر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا
يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق
والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من العوارض
الذاتية الاولية للزمان وغيرهما انما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها

على السلام

ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال
لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو
مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك
متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح
ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه **اقول** في بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني
لو كان ما ذكروا من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة العدة على معلولها ايضا
سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال
عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر
عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا
قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخفا وكما ان انقطاع السؤال
عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان
فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث
كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوا راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان لتقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود
الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل
معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء انما قالوا
في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم بالزمان وان
جامع فاما ان يكون بينهما ترتيب اولا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا
الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية
والثاني التقدم بالطبع **اقول** يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان
لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية
والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان
اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه
مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر تاخر هو مضايف
لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين
متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كاعمدتين متحاذيين
ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين
لشيء واحد فانهما في العلية مقابلة لذلك الشيء والعارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد

فانهما مما يصلح في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او
العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكما
ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكما والمعية الذاتية على راي
المتكلمين فيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم
والتاخر وما قبل المعية في القسم السادس اعني معية اجزا الزمان بالذات غير معقول اقول
ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزا الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده
سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزا الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم
ومقولية بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك
المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق
لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى
العلة الموثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها مما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون
اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية
والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويحفظ الاضافة بين المصاديق في انواعه اي انواع
التشكيك وهي ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني اذا
كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا كان
التاخر الذي هو مضاف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضاف للسبق الثاني موصوفا
بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال
في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين سبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك
الاضافة محفوظة بين مضايفيها اعني تاخريهما وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على افرادها
امتنع جنسية لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم
دائما يعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم يكن متقدمة على غيرها
ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زماني كما في التقدم بالزمان
او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع
هذا كله ظاهر وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء
الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر آخر والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما
قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان
احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد توهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزمان كما انه معتبر في مفهوم الاضافي

منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يرفع هذا التوهم فقال لا معتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي
ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة
لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه
مصطلح اهل الكلام والاتسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشي
مسبوقا بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشي مستمرا في جميع الازمنة
الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون
للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين
لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى اعترض بان مفهوم العدم هو ان لا يكون وجود الشي مسبوقا
بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد
بان الزمان معتبر ح في مفهوم القدم مسلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل
فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشي
بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج
الى بيان وقال الحكما في بيانه الممكن لذاته غير مقتضي للوجود وبغيره مقتضي له وبالذات
مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع
بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فتقدم
ما بالذات على ما بالغير فان وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث
الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله
بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
لارتفاعه وذلك انما ثبت اذا كان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته
كان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع
الذات هو المسبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا
من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجد الكان الحدوث حادثا والا لزم
وجود الصفة قبل موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القدم لان القدم صفة لازمة
لذات القدم اذ لا يتصوران ذات القدم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف واذا كانت
الصفة لازمة مسبوقة بالقدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث
الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما القدم والحدوث الذاتيان فانه
وان امكن اجرا هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا
ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه
في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال

الازمنة ح

مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالقدم جزء منه وكل ما يكون القدم جزءًا من مفهومه
لا يكون موجودًا ولما لم يشعر ان للسايل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف شي بالقدم او الحدوث
لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شي بالقدم
لكان اتصافه به ايضًا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم ذات القديم او
انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شي بالحدوث لكان اتصافه به ايضا
حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجري المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشي في
نفسه بعدمه في نفسه كان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشي بعدمه في نفسه واما
مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقية به ليس قدما والحاصل
ان وجود الشي في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشي لغيره فانه في الاصطلاح
لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم
التسلسل اذ له ان نقول لو اتصف شي بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف
واتصف القديم بهذا المعنى اعني مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف
بعدمه سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانها ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما
بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ورتب سلسلتهما ربما اعتبرهما العقل
لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار
وصدق القضية المنفصلة الحقيقية منها في الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون
دايرين النفي والاثبات وكذا تصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في
الوجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع
الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان
يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما
سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره
ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء كل منها يستلزم
امكانه الاول انه لا يكون مركبا من اجزاء متباينة بحسب الخارج ولا من اجزاء متباينة بحسب الذهن والاحتياج
الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشي غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير
ممكن اقول الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج
في وجوده الخارجي الى غيره وهو ممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم
احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا في العقل ولم
يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في

بالضرورة م

الخارج صورتان متغايرتان فتطابقان ذلك البسيط وانه محال فان مطابقة احدى المتغايرين
له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تقوم الاجزاء ولا حكم
فيه لعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متباينة في الخارج ولا تمايز واما عن
الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا بديهة وهمك
لا تنفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور
الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية
ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات
الخارجية بحسب استعدادات لعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة
جزئيات اقل او اكثر والسعة لمشاركات ومباينات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة
لشخص لخصوصه واخرى مطابقة وهي نوعية واخرى مطابقة وهي جنسية لا يقال ان واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشي لان كل ماهية لما سوى الله مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شاركه غيره في ماهية ذلك الشي لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في
ماهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان
يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك
وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا
يمكن ان يحصل منه ومن شي آخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية واحدة متحصلة وهذا ضروري
وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لا استغناء له عن الحال يكون هو الموضوع والشي الآخر هو العرض فلا
يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل منهما في الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال
مفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم
اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحل فيهما الجزء
الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي محلها الصور للهوايلية الثلثة ودعوى الاحتياج او
الانتقال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب تعالى لا يزيد وجوده عليه والا لكان
الوجود صفة له لانه ان لم يتقوم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة تفتقر
الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله موثر والموثر فيه لا يكون
حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بعد الوجود
فتتقدم الشي على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا ترتيبيا ثم الكلام في ذلك الوجود
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الموثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره
في وجوده الى غيره واجيب بانه اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قيامًا خارجيًا كقيام الاعراض
بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يتقوم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد القيام مجردا اتصاف الذات به فلا نم

قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر ماله عين خارجية والوجود من المعقولات
الثانية كما تقدم وسيأتي ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا
نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات
الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا نسلم من
ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى
بانتفاء الوجود عينا لا تحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي تقوم به تحقق
وجوبه ولا تقتضي امكانه كيف ولا يعني لوجوب الوجود سوى كونه مقتضي الذات التي قام بها الوجود
من غير احتياج الى غير تلك الذوات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا
به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضي ذات الماهية
من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو تعمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث
يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر
وان لم يكن موجودا بها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام
الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخري المتكلمين ومنهم
المصنف الى مذهبهم **اقول** فان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف
شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم
يكن به هناك من علة تجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثبوت لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز
ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان
لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا
او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها
لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا نقول ذات الواجب تعالى لما وجب
اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة
ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن طرفان متساويان فلا حاجة الى العلة وترجيحها
وما يقال ان الواجب تقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا تتصف بالوجود لا ان هناك
اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا تكون آثارا له وانما يمنع عدمها
لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة
اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف
فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب
والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة
فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هذا خلف واجيبا ان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض

فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الى الواجب الى
عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا خلف او يحتاج الواجب الى عدم
نفسه لانه علة عروض الوجود هو الواجب تعالى الثالث ان الواجب مبدا الممكنات كلها فان كان
هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدا لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود زيد
مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا لعدمه ضرورة ان احد
جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان
الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية وتعلم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات
لانتفاء شرط المبدائية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة
وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون
في الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد
التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان
كان بدون الكون فح ضرورة انه لا يقبل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون
داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة
الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود
المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا
وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا
فانا نقول الوجود الخاص هو الذي يدعيه انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك واما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة
للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود
المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين
حقيقة الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا
نقول مبدا الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الموجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما
يلزم ذلك ان لو كان المبدا مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة
هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان
ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول
واكتفى به ليقاس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا
بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا يلتئم كثيرا من
القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا

لا بواسطة انتفاء

فمحال

الواجب طلب الزوم احتياج

منها كان بمجرد الواجب لغيره ولزم افتقار الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده
صدق عرضي وليس هو على طبيعة نوعيته بالنسبة الى افراده على ما سلف وبمجرد اتحاد المفهوم
لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشيا مختلفة الحقيقة لجواز اختلاف حزبياته
في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وعين مع انه تقتضي ابصار الاعشى بخلاف
سايرالانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة بحيث تقتضي الوجود الواجب التجرد
ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس ح اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا
اعتباريا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر
الوجود لانه عبارة عن اقتضا الماهية للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته والجواب انه قد مر مستقصى
واعترض على دليل الحكما بان العلة متقدمة على معلولها اما ان هذا التقدم بالوجود فممنوع لم لا يجوز ان يكون
المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي فتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخر من المركب بالنسبة
اليه وايضا لو لم يلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجوده والا لتقدمت عليه بالوجود
ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكره بعينه ورد المصنف بان الكلام فيما يكون موثرا في
الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير
معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشي موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدا للوجود ومفيدا له والنقض
بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل حاليا عن الوجود اي غير
معتبر فيه الوجود ليلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا ليلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف
معطي الوجود قيل لانه ان اريد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا
سوى ان تكون الماهية مقتضية لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول
الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه لو لم يكن موجودا لم
يكن مبدا لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود الموثر والموجد فان مرتبة
الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود
غيرها واجاب المصنف عن البعض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض مبني على تصور ان للماهية
ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود جعل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية
لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضه السمي بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع
المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت مكونة هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود
فمد وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عن وجودها في العقل فقط الى هذا كلام

اقول

اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا
الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق
ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله الماهية قابلة للوجود انها كذلك في
العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل
اولا ثم يعرض الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة
في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه
هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد لان للناقض ان يقول لما كان قابلية
الماهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة الفاعلية تقدمها بالوجود العقلي
فلكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي
من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم
لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وسايرالصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب
الاول لا يقال كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول ح لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها
الخارجي للزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
عاقل قبل واجب الوجود وهو محال لانا اقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي
ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان تتقدم الوجود
العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان تتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب
على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي
لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على
ماهيته لزم كون الشي الواحد قابلا لشي وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا
له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجي من بيان استحالته
واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشي قابلا وفاعلا وسيجي الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود
الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان
جايز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هذا خلف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج
الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه
ولوجب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج
الوجود لعروضه الى الماهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
تحقق الخاص دون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما
للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول يمتنع احتياج الماهية في
تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز

خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة م

والوجود وجود منفرد م

ان يكون ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود و كل
ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن **اقول** وهذا الوجه تلخيص واختصار الوجه السابق كما
ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس
الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا
فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما
هو محتاج في كونه موجودا فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم
مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت
بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا امر مغاير لذاته
الطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس
كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا
وكون الشيء متحققا عين ذات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكر لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات
عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد
فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره
هذا خلف فيلزم ان يكون ذات الواجب غير مفهوم التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن
عدم التعرض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري نفس
العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما على التقديرين ولو امكن السعي عن هذا بان ذات الباري
جزء خاص يسبب الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري
عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا تخلص عن لزوم كون
ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد والمستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل
احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا يتبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الاتحاد الى غير ذلك من
السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان توهم بان المحال هو ان يحتاج الواجب في
وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه
ليس بمحال فلما لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره وان لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في البعض ولزم
الحلول الوجود الخارجي من المحمولات العقلية فذلك لامتناع استغنائه عن المحل دائما انه من المحمولات
العقلية فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة
قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر
موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الخارجية وعارض الماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه
اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد
يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل

عين التجرد ح

العروض ح

اما انه من المحمولات ح

الوجودات ح

ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون
الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر
لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم
بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا
حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن
كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في
الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل
على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد وجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق
ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا
عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات
كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم تقم بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام
خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الموجود موجودا في الخارج والا لكان
له وجود آخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات
الثانية فيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتها يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات
الثانية لان عوارض الماهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية
احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية
بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من العقل ومعروضاتها تسمى معقولات
اول والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل
فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر
حكم على تلك المفهومات المعقولة له بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك
بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ
اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق
على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم
الحيوان فهي من المعقولات الثانية **اقول** ولا لذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية
فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي لا على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة ولا في الذهن
فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل عارضا لمعقول
آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بانه اتصاف به امر عقلي وان الماهية قد تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف

الخارجية كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها ح

بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية
بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكما والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث
هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم
والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر النقيضين
من المفردات كوجود شي وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا وي ان له ان يحكم
بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا
واما في غيرهما بان يتصف بهما كلها او لا يتصف بشي منهما اتفاقا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين
وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما مفردين فيتوقف
الحكم على تصور المحكوم عليه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي
النقيضين في العقل ليس بجمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع
بينهما والصور العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين
في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة وهي ان للعقل ان
يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرها العقل فقد اجتمعا
فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليستا بمتقابلين هذا حاصل واجيب بان اعتبار العقل
لها عبارة عن احد صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا يبينهما فلا محذور كما عرفت لا يقال
ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل
لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة
وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللا ثبوت فلا يلزم الا اجتماع
صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل
ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال
ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك
في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها
اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره
من يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت
بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا
النقيضين اتفاقا بحسب نفس الامر وان كان النقيضان مفردين او تحقق في نفس الامر مفهوما
النقيضين ان كان من القضايا ولا يلزم من وجود شي في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه
ولا من فرض العقل اتصافه بشي كلا النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما

ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشيا
حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه مستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده
وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان
بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم
مطلقا وهو ما ليس له ثبوت موجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يمثل المعدوم المطلق في
الذهن ويرتعد اي يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه
متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيصح للثابت
باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل يفرضه معدوما مطلقا ويلاحظه بعنوان
المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث انه متصور ولا تناقض
هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشي اما بالكان او سلبا مشروط بتصوره
بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا
يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض
لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف
بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم
المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع
الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله
ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا
تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه
بصحة الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الجهة بل من حيث
هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدي العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان
يتصور جميع الاشيا يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان
ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان يقسم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام
محال والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في
الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك
ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا القسم الموجود قوله ولهذا القسم الموجود وح
يجب ان يحمل الوجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد
الشيين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم
العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية
وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من

المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لاهوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لاهوية
له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اي لما ليس بثابت في الواقع هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت
يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية
باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي
الموجودات الخارجية بمثل من الموجودات كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج
في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما خارجية فاذا كان الحكم
صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد
بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات
الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية
كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون لوجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي
لا ثبوت له في الخارج **اقول** المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر
والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية
مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب
ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه
موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك في يد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد
الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية
وان انتفى صدق المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق على شيء اخر ايجابا بحسب الخارج
توقف على وجوده الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود
ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن بان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم
يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة
الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون
طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته
له لا يكون معيارا لصحته وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحه
باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه
او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر
الثاني والشيء بالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكاذب فان الاذهان قد

ترتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا
العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا قد تختلف الاحكام
في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فبايهما تعتبر المطابقة **اقول**
ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان
من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر لعلم صحته وبطلانه
والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا انهم قالوا موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم
مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا يفرح منهم بمغايرتها ومعلوم ان ما لا يكون
في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن
يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال
وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة
لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا
نعيده على ان هذا العمان لا حملها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة
الخلق ويراد بعالم المجردات واعترض بان ما ذكرتم من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس
الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح
فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر **اقول**
يمكن الجواب بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه منتقض وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق
والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقته الشيء لما لا
تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في
العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل
لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو بارتسام الصور ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه
الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله للعقل ان يعتبر التمييز ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بما حث
الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المناقضات كذلك قوله
واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا
عبرة وان طابقه كان كل من المتمايزين هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هذا
خلف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج
اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم

من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مفهومه
واما ثانيا فلان المتمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز
للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في
الخارج فلا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه واما يلزم ذلك ان لو كان احد
المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا
فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما الحمل قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان
المراد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هاهنا ليبتني عليه بيان ما يستدعيه الحمل
من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود
والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابيا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبيا وهو الحكم
بانتفائه عنه وحقيقته ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد
الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل
حقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في
المفهوم اذا تغايرت في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وهو
مردود بان الامور المتغايرة لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل
باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على
الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل رب موجبة لا طرفيها في الخارج كقولنا
العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجود ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع
كل والفصل محمل للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض ان اريد
بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول اشال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا يبقى للموجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو معنى
المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة منها
وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق
عليه فح تكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدة مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان
العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة كقولنا
انسان الكاتب وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا تتحد جهة
الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم التغاير
في القيام لو استدعاه هذا جواب شك مورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان طرفي

على الماهية م

في الوجود م

ما صدق عليه في يكون جهة الاتحاد مفهوم المحمول متحدا حقيقة م

الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم
احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر فيقال كل رومي
ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه
مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه وان كان احد الطرفين قائما
بالطرف الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند
قيامه وح يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور
قيام بين الكل والجزء تلك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد منهما
اجنبيا قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير
يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام فيلزم اتصاف شيء
بما ليس متصفا به تلك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن
مفاده ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار
عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات
تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول
فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا
كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا
واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود
على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود
لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون
ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك
محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب
ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك الوجود لا يكون ثابتا للماهية
الموجودة قلنا مسلم فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا
للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في
الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره
ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن بان لم تتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم
تتعين تلك الماهية من بين الماهيات لسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية
ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها
وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية

قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة فلا نم م

ما م

لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن سلبا عنها لا تقتضي
تميزها وثبوتا في الخارج بل يقتضي نفيها على معنى ان هناك امرا محققا هو الماهية وقد ثبت لها الاتفاق
وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان
شرطا للحكم بسلب الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها
موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها
محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان تحقق هناك قضية موجبة مطلقة
عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها
محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم
ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم لسلب الوجود المطلق
او الذهني عن ماهيته والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما عرضان للمعقولات الاولى من حيث
هي في العقل بيانه ان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالجملية من حمل
الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالجملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف
للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل قد
ذكرنا ذلك في ضابط نقلناه من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن يصدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان
الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان
والاعمى موجودان بالعرض يعني ان ما صدق هما عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة
فمجازي اي قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان
وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة
ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبان صوت موضوع بازائه وفي الكتابة
نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ثم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه
او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان قبل ما
سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلا توجد في
الذهن ووجودها الذهني ثابت لها في الذهن بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في
الكتابة بل هو وجود حقيقي واي اجيب بان مفهوم اللاانسان لما حمل بواسطة على موجود عيني كالفرس
مثلا صار كانه هو ذا الوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما
الموجود في العبارة او الكتابة فلا يعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية

لا يعني سلب الوجود عن الماهية وانما الاثبات عنها م

الحسوسة

المحسوسة بل يعني به ان ذات الفرس موجود وفي العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار
ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار
ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه
محمولا عليه موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز مبنيا على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يجاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب
اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهولاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني
ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع
ويؤولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى وبوجه قصة ابرهيم عليه السلم واستدلوا بوجوه
اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية
اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي
ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
وسياق الكلام الخ لا يقال الحكم بصحة العود لكونه اعتبارا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح
على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في تعيني
لا يصح عوده السالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول
يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معنى يصح لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على
ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي
على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة
والا لم يتم دليلكم هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على
المعدوم بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا الحكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا
قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
ومن ستبوله يجوز ان ينعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد
ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه
الثالث المنع وهو ان يقال لانم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود وان امتناع
حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكنه لا هوية له يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود
لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فنقول
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به ان ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو
ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن

عوده م

انه

يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية
اقول اما ان اريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دائم السلب
فذلك ايضا ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان اريد انه ليس له هوية
خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلم لكن لا يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه الا
ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه موجودا لكنا نحكم على زيد في زمان وجوده بانه
يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو
المبتدا بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم سوى انه كان موجودا في
زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل
بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التمييز في الحالين بعوارض
غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا ما لا لازم تخلل الزمان
بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين
المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه
اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في وقت آخر
واللازم باطل لافتقاره الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول
وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا
ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق
على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة
كونه معادا وايضا لافتقاره الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد
بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالتقليد والبعدية بان هذا
في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لا لتسلسل وقد يجعل هذا
الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث وعاب عن هذا الاخير منع ان لا مغايرة
بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص
اقول وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق فان الوقت ان كان من المشخصات
لم يصح قوله كان المبتدا في زمان والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا والمعاد
بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويصح اعادته لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذان
الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدا متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما
وذلك يتقدم لا يجامع فيه المتقدم المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان بكون كل منهما واقعا في زمان

بعد وثانيا وذلك فيه منع لجواز ان يكون الحكم عليه لصحة العود في زمان كونه م

بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود م

لانتفاء الى الشيء

ذكر اوم

لانه

سابق م

ولزم

فلزمان

فلزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء
الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان
بالذات على بعض آخر منها ولزم اعادته لما ذكرنا ولزم التسلسل والجواب عن الجميع اما لانه كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم
خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير
الموجود بقيد كونه في الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه قد
وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلاميذه وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا
غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات
ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا
او لم يكن وسيوقتا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول
والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فنمنع هذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويدفعه
ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج وينقطع التمسك
فيه بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت
اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض
مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتدا فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما بينهما
لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين
المبتدا على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها توجود المثل بهذا المعنى
محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان
مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد
ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة ثم يعلم
انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل اذ ربما
يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند لا الحق وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية
فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو
امتنع اعادة المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا لهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم
يوجد ابتدا بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة
فهو لا ينفك عنها لزوال الامتناع عند انتفائه كما كان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم بامتناع العود
لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف

فيه ورد

عوده

فيه ورد

العدم وهذا الوصف اعني كونها مقرونا بطريان العدم امر لازم لماهية الموصوف بطريان م

وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتدا لعدم تحقق سبب الامتناع
اعني هذا اللازم هناك قيل لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه
كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المصنف
في التحقيق منع وسندا وحاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها
امتنع وجودها ابتدا قولك لان مقتضى ذات الشي او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا
مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لان ثابتها اعني
كونها قد طرا عليها العدم وتخلف الامتناع عن الوجود ابتدا لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا
القايل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فاذكره لا يفيد
الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان
ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان
العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز
ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر
واحد في حد ذاته لا يختلف ابتدا واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج
عن ماهيته وهو الزمان فاذن تلازم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا
لان الاشيا المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون
الشي الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتدا ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في
الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من
امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر
فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة
العقل الحاكمة بان الشي الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان
آخر واغنا للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع بجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها
معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول
ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام مستدعي زيادة
بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضا الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضا
العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه
المفهومات الثلثة بان يكون شي واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا
في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشي لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة

لكن

لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل
يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب
به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي
الى الامتناع الذاتي لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذلك
العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به
ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله
وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به
ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا
ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان
الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشي متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الازل لا يستلزم الثاني لجواز ان
يكون وجود الشي في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا
يلزم من هذا ان يكون ذلك الشي من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود
بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا
ازليا لم يكن هو في ذاته تاما من قبول شي من اجزا الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزا فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شي منها بل جاز اتصافه به في كل منها
لانه لا فقط بل معا ايضا وجاز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه ~~في كل منها هو امكان اتصافه~~
بالوجود المستمر في جميع اجزا الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
اقول مدفوع بان قوله لا بد لا فقط بل معا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع
من العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم
فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق
من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظايره على ما تقدم
نقول هذا القايل ولو جوزنا كون الشي الواحد الخ لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا
التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود الخ واحد الى قوله ولو جوزنا لان حاصله ان
الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته وذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا
لزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة
الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود المعاد ولا يقتضي

وجد م

الوجود في م

ازلية

عدم الاتصاف بالآخر ولا شك في هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه
الوجود الآخر **اقول** ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم
اذ الخصم وجود اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها
المسبوق بالعدم بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية
بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم
لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهيته بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف
ماهيته بالبقا ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها
بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع
ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم ~~ومسبوقيته~~
~~بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم~~ لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذلك
المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر
القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون
وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينتقص عما هي عليها بالذات من قابلية
الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن
الموصوفة بالتقدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه آخر اقناعي
وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما وقع تحت
من الغرايب فذلك في بقعة الامكان ما لم يرد عنه قايم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن
ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد اي تقسيم كان لا بد من شيء
من القيود المعتبرة في الاقسام ولا نعدمه بل يوجد مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على
الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن
الحكم على ماهية من الماهيات بامكان من الوجود لان اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم
فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقريب الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية
من حيث هي لا الماهية باعتبار الوجود ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد
سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية ثم الامكان قد يكون له في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب
شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية
الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا

المسبوق

التقسيم

كل ماهية

وكذلك لوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة
يمكن اجراءها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والعدم والحدوث
الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا
وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها دائما العقل فتنقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي
بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة
ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من
اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور ويعرف احوالها
وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفاتها جوهرها وصقالها وجهها
الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصير
قد يجعل بعض مدركاته مرآة لمشاهدة بعض كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة
بين الماهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالها ومرآة لمشاهدتها تلك الحالة فلا يكون
ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الامكان بشيء او لا ان يعتبر
نسبته الى شيء قبل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار
ملاحظتها اعني الماهية والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل
مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها آلة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه
مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا يتسلسل اصلا لما عرفت
من ان العقل ح لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه
الثاني ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب
على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة
ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية ~~فاعتبار الوجوب والماهية~~ فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف
على ثلاث ملاحظات كما قررنا فان العقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك وجوب آخر
ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع
الاعتبار وعلى هذا الذي حققنا يعتبر حال التسلسل في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا
له اعتبار ان احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم
فانه بملاحظة العقل باعتبار ملاحظتها الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل

ايضا وكذا لزوم لزومه

اعتبرها

والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود

اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلاً وان اعتبره الذات فهو من مفهوم
من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوماً آخر
بينهما فاعتبار اللزوم لا يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل
ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة
باعتبار قيل لو كان اللزوم بين الملزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبر العقل لم يتحقق
واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك واذا امكن انفكاك
اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً وايضا نحن
نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققاً وان فرض ان الاعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه
اذا لم يكن اللزوم الثاني امراً متحققاً اي موجوداً في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد
المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازماً في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع
فانه ليس يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدا
المحمول كاللزوم مثلاً اذا كان منتفياً في نفس الامر كان المحمول لمفهوم اللازم منتفياً فيها لانتفاء جزئيه
ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها
الا ترى ان مفهوم الاعمى ليس موجوداً خارجياً مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك
الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة
معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في
نفس الامر بل كون احدهما لازماً للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امراً متحققاً
موجوداً في نفس الامر بل كون احدهما لازماً للآخر في نفس الامر لما سيأتي واعلم ان هذا
السؤال والجواب كلاهما جريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلاً لو
كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبر العقل لم يتحقق واعتبار
العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال
الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكناً كان وجوب اتصافه بالامكان
متحققاً وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن
وجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امراً متحققاً موجوداً في نفس
الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس
ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة **اقول** يمكن تقرير

خوم

بانقطاعه

لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الامر

السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية
لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازماً في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم
جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضاً نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا
اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازماً في نفس الامر كان متحققاً فيه لانا
نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع
ثبوت المثبت له ثابتاً في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجوداً في الخارج فان بديهة
العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلاً لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعاً سواء كان ذلك
الشيء وجوديا او عدميا ومن ثم قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية تستدعي وجود
موضوعها في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة
في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازماً في نفس الامر والحاصل ان اللازم كما دفع
مبدا المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعاً لتلك القضية وصحة الحمل في نفس
الامر وان لم تقتض ثبوت مبدا المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن تقتضي تحقق موضوعها بحسب
نفس الامر وكذلك كليتها فيه فيلزم من جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل
في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم
الذهن على الممكن بالامكان يجب ان تعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن
استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان
ان لم يكن مطابقاً للخارج كان جهلاً وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقاً
للخارج كان الامكان موجوداً فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور
العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة
الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل **اقول** فيما مر من الاشكال
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايراً لما في نفس العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال
باعتبار كون الحكم بالامكان مطابقاً للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجوداً في الخارج لما مر
مراراً من ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه
لكونه جدلياً غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في
الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقاً للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا
الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق كل ممكن على امكانه فتردنا بقوله والفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به لمجرد
تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا
هذه القضية على العقل وجدناه اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت

فان كان لهذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتاً

بالظهور والخفا وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفا في تصورات اطرافها اما لكونها كسبيا
واما لعلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استوا
نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يعقل بمجرد تقسيم التصور الي الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني
علي البرهان الدال علي امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولي به بالنظر الي ذاته لكن اذا تصور الممكن من
حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الي ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين علي الاخر
الي مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه محتاج الي ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشي خارج عن
اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها
ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينها تفاوت فان العقل الي ما لوهم اميل وله متي ورد
عليه اقبل وقد افسدوا احتياج الممكن الي المؤثر جماعة كديمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود
السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الي المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معني
لكونه محتاجا الي المؤثر مع امتناع تاثيره فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الي مؤثر
ان وجوده انما حصل له من تاثيره لكن تاثير امر في امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف
شي بالمؤثرية لكونها وصفا محتاجا الي الموصوف ممكنا محتاجا الي المؤثر فتحقق هناك مؤثرية اخري
وننقل الكلام اليها حتي يتسلسل والجواب المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتي يكون ممكنا
محتاجا الي المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شي بالمؤثرية لما عرفت من ان اتصاف بعد المحمول لا يستلزم
اتصاف الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمي الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو
تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب المؤثرية مؤثرية الاثر لا من حيث
هو موجود حتي يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتي يلزم جمع النقيضين بل تاثير المؤثر انما
هو في الاثر من حيث هو هو غير متقيد بشي من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود
الاثر وذلك تحصيل للحاصل لهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا
قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير في الماهية او في الوجود او في موصوفيته به والكل محال اما في
الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك
في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشي لنفسه ضروري
فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان
بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند
عدم المؤثر وسلب الشي عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج متسلوب
عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا
ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما الوجود
والموصوفية فقد ترتبهما امران عدميان فلا يصلحان اثرا للموجد والجواب تاثير المؤثر في الماهية

كانت المؤثرية ص

ع

ومعني تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك الماهية فانه محال غير
معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما
مجعولة والاخري مجعولا اليها وهذا معني قول الحكما ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل
علي ما يحكي عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد باكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا
بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه دخوب لاحق وقد سبق هذا في
المتن بعبارة اخري وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها يثبت بالغير وقد شرحناه هناك فلا
نعيده انه لو احتاج الممكن في الوجود الي المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستوا نسبتهما
اليه لكن العدم لا يصلح اثرا لشي والجواب لانم ان العدم لا يصلح اثرا لشي كيف وعدم الممكن مستند
الي عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الي العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا
الي العدم وانه ينفي الحاجة الي وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم
المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم بعدمها فذلك
غير معلوم ودعوي الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل علي ذلك لانا نقول هذا الكلام علي
السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الي العدم وامتناع
استناد الوجود الي العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول علي وجود العلة باستعمال الفا كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك
يحكم بترتب عدمه علي عدمها باستعمال الفا كقولك عدم حركة المفتاح اعني عدم حركة المستند
الي حركتها فكما ان استناد وجوده الي وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الي عدمها فلو جاز
ان يقال عدمه مستند الي امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الي ملازم لوجودها
وهذا باطل بديهة فدعوي الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان
حادثين والممكن الباقي مفتقرا الي المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان
اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الي المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار
هي الامكان وحده الي ان الممكن الباقي يحتاج الي المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان
لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها في موجوده حال البقا فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن
قال علة الحاجة الي المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط
الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقا فلا
حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقا الباري وقالوا ان العالم يحتاج الي الصانع في ان يخرجه
من العدم الي الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتي لو جاز العدم علي الصانع تعالي
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية
بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود علي ما عدم بعينه فهي محتاجة الي الصانع

اليد فعدم حركة ص

امور

بعد فناء البناء ص

احيا حاسمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما تركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل
خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الي الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دايما والمؤثر
لعين البقا بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي حال بقايه الي
المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر ان افاد نفس الوجود
الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن التاثير في الباقي
بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقا للممكن الباقي بهذا البقا فاثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقا والتقييد بقولنا بهذا البقا اشارة الي
ان افادة البقا للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل للحاصل بذلك
التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام
فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستوا نسبته
ذاته الي طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى
ذاته لان استوا نسبته الي طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال
اقتضاء الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاءه اياه في الزمان الثاني وما بعده
فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند الي المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده
من الازمنة والاصل هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقا فهو في وجوده
ابتدا وفي بقايه محتاج الي المؤثر الذي يعينه الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال
بقايه كحاجته في ابتدايه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم
في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما اشتملنا بمقابلة الشمس
فانه كلما حجب عنا زال ضوءها وما تمسكوا به من مثال البنا فهو مهدوم بان الكلام في العلة
الموجدة وليس البنا موجدا للبقا في الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات
من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات
وتلك الاوضاع مستندة الي علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الي حركة البنا فلا يضرها
عدم شي منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الي المؤثر في بقايه جاز استناد القديم
الممكن الي المؤثر الموجب لانه ممكن بان فيحتاج الي المؤثر في بقايه غاية الامر انه ليس له حال
حدوث كالحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقا بخلاف الحادث الباقي فانه يحتاج الي المؤثر
في الحدوث ايضا لو امكن اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما تدعيه الفلاسفة لم يمتنع
استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلولا للاول وسايرنا تصدر عنه بالذات او
بالوسايط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل
ووجد فيما لا يزال مع الحالين نظرا الي تمام العلة اذ لو امكن القديم الممكن لما سبقه من ازل كل ممكن
استوام

حادث

حادث فان قيل صفات الباري تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة
فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على راي المصنف صفات الباري
تعالى ليست زايدة على ذاته كما هو راي الحكما والمعتزلة ولا يمكن استناده الي المختار يعني
انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الي المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد
والقصد الي الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الي ايجاد الموجود
ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب
الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الي ايجاد الموجود بوجود
قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا واذا لم يكن
كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الي افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الي الموجب
ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقايه يلزم ايجاد الموجود واما حال
عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف وقد عرفت
جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتي القدم الذاتي لا يوصف
به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان
صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات نعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الي غير الذات
واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكما واهل الملة وصفاته ايضا
عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قايمة
بذات الله تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات
الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزايدة الا ان القايلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة
هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات
وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مغايرة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد
القدما وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدما
لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في
الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليه المصنف بانهم يفرقون بين
الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من
تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان نغير التفسير ونقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله
ولا معنى للقدم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا
فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود
الى الثبوت قالوا اثبات القدما كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثة
قديمة سموها اقانيم هي العلم والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب
والوجود م

انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات
القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لانه اثبات
الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم
باجماع المتكلمين لانها سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم
العقول والنفوس السماوية والاجرام الفلكية بذواتها وصفاتها من الضوء والشكل واصل الحركة بمعنى انها
متحركة متصلة من الازل الى الابد لا ان كل حركة تعرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة
والاجسام العنصرية بهيولاتها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم
من امتزاجهما والحرانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس
ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منتقل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا
بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا اعتنت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية
والعقلية عليها لحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم
لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة ولا نفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث
الى مادة ومدة لزم التسلسل لانها ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فتفتقران
ايضا الى مادة ومدة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان
وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة
وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حادث لا بداية له اذ ورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة
معا الى غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف
وسائر المتكلمين كما سيجيء في بحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة وزمان
اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء
لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه
ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق
فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه
تقدما بالذات كما سيجيء في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
وذاك من وجه آخر وجود الحادث بعد ان لم يكن بعده بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد
على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يجامع مع البعدية
فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء آخر
فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم

الاجسام حركة م

لان

لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون
معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان **اقول** ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد
به ما يكون معروضا لها اولا والذات لا بواسطة امر آخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان
العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث
وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل لم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم
فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل
فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل الى عمرو وبقبل قبل زيد
الى خالد ثلاثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فان كل جزء
يفرض منه فهو قبل بالقياس الى الاخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية هنا فيه
بين القبل والبعد وكذا البعدية ما هنا فيهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل
نعقل هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم
ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل
هو ما لاجزاء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء
غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه
لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين بما فرضناه جزءا واحدا
هذا خلف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة
امور متلازمة يستلزم انتفاء الانقسام في احدها انتفاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه
مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب
الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ
يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء
لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها
بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض الفعل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في
المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص
بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت
متخالفة بحسب الماهية كان جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاء منفصلا بالفعل بعضها عن

زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا
لكن ان ينقسم قبل م

بعض الجواب

كذا م

بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض فيه
من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية فيفصل
بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزءا منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات
التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها
انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه
الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما
ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الامور موجودة في الخارج ويكون بعضها متقدما للتقدم
وبعضها للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان
صورة او متعلقه ان كان نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق
النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق
من الادلة ليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا اليس هو نفس ذلك
الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام الشيء بالامر المنفصل عنه
بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما يتوهم من ان الامكان الذي هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل
فاسد لان الاقتدار وعدمه تعللا بالامكان وعدمه فيقال هذا معذور لانه ممكن وهذا غير معذور لانه
ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والجواب عن جهتي الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث
منحصر في المادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق
الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني
حالا في جوهر آخر كذلك ولم تتمرد لا له على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم
العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس
وليست باجسام ولا ممكنة تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه
القاعدة مثل ان جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل
حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر
بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن
بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك
الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب فليتذكر ولم في المقصد عن هذا الوجه وجهان احدهما
ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود
والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو
امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان
موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير

الاجزاء

امكانه

في شرح المقدمة تحقيق معنى الانقلاب م

المكن م

ان يوجد شيء لشيء كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا فيها احتياج الى وجود شيء حتى يوجد له شيء لفقدان الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان م

كالاول

ضرورة

ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لا يمتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين
يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او
هيولى او من قبيله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة
له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا
الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا
اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت
ذلك فقد امتنع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على
ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
قولكم لو كان معدوما لا يمتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه
معدوما ممنوع وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي
والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة
لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا
الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه
يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل
سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل عقيبها للحادث حالات مقربة
الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الاستعدادية والمتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة
الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع اتيانه على كون
الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من
شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بسبب تلك
الحوادث متعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج فيحتاج الى محل موجود فيه ثم يحصل بحسبها
للحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان
كيف وانما النسبة بين الحادث والفيضان من العلة ولا تتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق
المنتسبين فيها والقدم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر
واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واما ما كان ممتنع عدمه
لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا
نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة وحديث صفات

الواجب قد مر مرارا وسيجي في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على المقام **الفصل الثاني**
في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو وهو
اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر بانه يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا
على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل
لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما واطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية
مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ح ذات العنقا وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب
الاغلب اذ قد تستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات
اي مفهومات الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في
الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الحرية
يسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شي مغايرة لما يعرض
لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود
والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شي لا
يكون نفس ذلك الشي المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقته
معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق
اي ذلك الشي المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما يتاخر عنها اي على ما يتاخر في تلك العوارض
كالكثرة في مثالنا هذا المتاخر للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة
المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت
الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة
وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت
الانسانية ولم يلاحظ معها من الامور الزايدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة
لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشي منها فانها
تستحيل خلوها عن المقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا
يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشي من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست
نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله من حيث هي ليست الا هي
فلو قيل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية في حد ذاتها هل هي شي من تلك
العوارض او ليست بشي منها فالجواب السلب لكل شي من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية
لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شي من الاشيا ولا يقال

المتقابلات

ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصفة قد تكون للايجاب العدولي وح يصير
المعنى الانسان من حيث هو انسان شي هو لا الف وذلك بالحمل وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك
يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل
والعدول كان يقال هل الانسان الف فلا يستحق الجواب وان اجيب بجاب بسلب شقي الترديد
معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يوجد بشرط مقارنتها وتسمى الماهية ح المخلوطة والماهية
بشرط شي وقد يوجد بشرط ان لا يقارنها شي من العوارض ويسمى حينئذ المجردة والماهية بشرط لا
شي وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شي والمجردة والمخلوطة
متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام
الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشي قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي
جعلت موردا للقسمة ومنشاه العقول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شي مغايرة
لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة
فورد التقسيم حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشي الى نفسه والى غيره بالحمل بل قسم الشي لا بد
ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض
والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لانه حقيقة التقسيم ثم مختص الى
مشترك فاوقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود والمختلفان
فكما يقال الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا
من الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد تؤخذ الماهية مخلوطا
عنها ما عداها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم
اليها شي لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المجردة عنها ما عداها بعينها
هو الماهية بشرط لا شي من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين
فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان
مثلا يوخذ تارة بشرط شي فيكون من نوع من انواعه وتارة بشرط لا شي فيكون جزءا له وتارة لا بشرط
شي فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه ههنا ان يوخذ بشرط اي شي كان كالضاحك والكاتب مثلا بل
معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه وتحصيله وبيانه ان الحيوان ماهية
مبهمة لا تتعين ولا تتحصل الا بفصل ينضم اليه ويحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا
فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث دخل فيه بايحصله ويعينه قيل هو ماخوذ
بشرط شي ولذلك يقال الجنس بشرط هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط
الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شي انه يكون مجردا عن كل شي على ما ذكر

في الماهية المجردة بل معناه ان يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج وقد حصل منهما امر ثالث
وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا له وجزء الشي من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة
اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شي جزء وماده لما تركب
منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شي معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شي
يوجد ذلك الشي معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شي يوجد معه
ذلك الشي من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شي فهو ان يعتبر من حيث
هو من غير ان يتعرض لشي اخر اي لا يوخذ معه شي من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج
عنه منضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على
الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات
واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شي
بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين
بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام
فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض معنى الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار
الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث
لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد يوخذ بشرط لا شي بان تتصور معناها بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك
المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا يوجد الا في
الاذهان لان الماهية بشرط لا شي بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا
كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص
فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم
يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا
قدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث
لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق
الامور القايمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج لان الكون في الخارج ايضا
من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية
ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان
يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرد في الذهن ايضا من العوارض الخارجية
هذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شي حتى عدم نفسه ولا حجر في
التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية

بان

بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى
انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شي الا بعد تصوره فاندفع
ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض
فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني
لا بحسب نفس الامر غاية الامر يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة
بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير
موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مغيره وقد مر تحقيق ذلك
مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات مخلوطة بحسب نفس الامر
وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بالامكان
فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا
يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد
بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل
مجردا عن ذلك فهذا الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشي من العوارض امتنع
وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما **اقول**
وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكره لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة
بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان
التحقيق الذي ذكروه **واقول** في الجواب انه لا يعني للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل
اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا
للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع
ثم قال وقد يوجد لا بشرط شي اشارة الى الماهية المطلقة وهي كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره
عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما
مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو واما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض
اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع
فيه الشركة تبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيدخل الكلية اذا فسرت بالاشتراك
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية واذا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان
واحد بصفات متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم
ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا توجد في الخارج ومشتركة بين افرادها
وهي في كل فرد منها معروضة لشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض

والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني

فهي

معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة
فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره
كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة
في الخارج لكانت مع قطع النظر عما عرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها
فلا تتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا
يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة
نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة
مخصوصة لا يكون لساير الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس
ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي حصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة للكثيرين انه
لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجرد فانا اذا رايناه زيدا وجردناه عن شخصاته حصل
منه في اذهاننا الصورة الانسانية المجردة عن اللواحق واذا رايناه بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا
لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من
عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب
واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة بنقش آخر ولو
سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه
لا يثال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك
الصور ولا مطابقة تلك الصور ضرورة ان المطابقة انما تكون بين شيئين فكل واحد منها يجب ان
يكون كليا لا انا نقول ان الكلية هي مطابقة الصور العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل
السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال
المنتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصور العقلية
للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فاذا قيل الصورة
الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصورونه مطابقة لها في الصور الحاصلة
في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصور كلية
قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية للكثيرين هي ظل ومقتضى لارتباطها فان الصور
الادراكية تكون اظلالا للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة
في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد
الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن
عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية

لكون

لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور
اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه **اقول** فائدة ظاهرة لان المنطقيين باسرهم قسموا
المفهوم الى الكلي والجزئي فعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم
ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا
مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان
يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية
في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته لانه معلوم لا علم وصورته
العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية
وكذا للصور العقلية لا دل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف
بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكر من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية
مع انها صورة جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امرا واحدا من جهة واحدة كليا وجزئيا
ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل
ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة تعرض للصور العقلية
والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في
الخارج على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال
بوجود الطبائع في الاعيان هو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص
ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط
شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج موجود
فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزؤه في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد
انه جزؤه في العقل فهو مسلم لان الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة
في الخارج الا ترى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق
على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام انما يلائم كلام الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح
الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية تقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن
الكلي من حيث هو كلي من عوارض تشير الى الطبيعة من الطبائع ويقال للمركب من المعروض والعارض كلي
عقلي وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي
قد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه ذهنا يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات
ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي لا اجزاء له ومنها مركبة وهي ما له
جزءان موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت
وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى

الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لابد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لابد فيها من الواحد لانه مبدأها فلو انتفى الواحد انتفى
الكثير لانتفاء مبدائه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لابد فيها من
الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد كل واحد منها مركب من آحاد اخر
كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم
لكن لا يحدك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند تام لانا نقول لا معنى للكثرة
في الحقيقة الا التالف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز
ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية
مركبة من كثرات في الحقيقة فلابد هناك من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من
غير ان تتحقق هناك آحاد اصلا وهو محال بديهة ووصفاهما يعني البسائط والتركيب
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان
كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتصايقان
يعني قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد تطلق على كون جزء من شيء آخر
والتركيب على كون كل الشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان
البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبروا قياسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط
بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم
مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس
كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين
المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئيه وفيه نظر
لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب
الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه
لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتفارقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون
الاضافي في بسيط حقيقي لا تركب منه شيء كالواجب والعكس في مركب وقع جزءا لمركب آخر كالجسم
للحيوان وبين المركبين متساويان ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا جواز
ان يكون له جزء هو مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل
مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئيه فيكون
اعم مطلقا من الاضافي وكما تحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذا في البسيط تحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا

في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المصنف
وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل
هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج
من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل
الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يمكن لانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب
ما سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه اما المحال هو الايجاب المعدول
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم الجاعل بل
يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية
حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة
مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية
فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء
الماهية حتى تقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك
باشارة حقيقية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهو ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني رأوا
عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالنباتي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي
يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض
الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية واردوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم
وقد اردوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها تلحق الماهية المركبة
لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئيها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها
من حيث هو هو فانها وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس
لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود واردوا بقولهم الامكان
لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيء ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات
كلها بسيطة ومركبة مجعولة وقد اردوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها
من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها

الذهني فالمجعوليه بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهيه الممكنة مطلقا فانها ايضا وجدت
كانت متصفه بهذا الاحتياج سوا كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعوليه بانها
الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تحكما وابعد من ذلك ما قاله الامام
الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعوليه ليست نفس الماهيه ولا داخله فيها على قياس
ما قيل من ان الماهيه لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست
مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها فانك اذا لاحظت ماهية
السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم تعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا تتصور تاثير الفاعل
في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها
متصفه بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا
صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج
وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها
ايضا في انفسها مجعولة ~~ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة~~ بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعوليه عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه
اولا وبين اثباتها لها بما بينا آنفا فالقول بنفي المجعوليه مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح
اذا حملا على ما صورناه وتذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعوليه
احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعوليه بمعنى جعل الماهيه تلك الماهيه مستغنية عنهما
معا وبمعنى جعل الماهيه موجودة ثابتة لها معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهيه
المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزايها الى بعض وبهذا
الاعتبار لها حاجة الى جاعل حققها في نفسها بضم بعض اجزايها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا تصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعوليه بحسب الوجود وفي نفي
المجعوليه بحسب الماهيه ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون
البسيط وكان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم الامكان لا يعرض للبسيط اريدوا
بامكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب
والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع
ايضا لانها نسبة كالامكان بل اراد وبه حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب
عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا ينتفي انتفيته في حد ذاته انتهى كلامه **اقول**
ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعوليه مطلقا واثباتها
مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول

الثالث

الثالث على ما ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجه الى الفاعل من لوازم
ماهيته المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهيه فلنا مل
وهما الى البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في قوامهما الى محل يقومان به الا
ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في قوامهما الى المحل فهناك
اقسام اربعة بسيط قايم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قايم بغيره كالنقطة ومركب قايم
بنفسه كالجسم ومركب قايم بغيره كالسواد والمركب مركب عما تقدم وجودا وعدما بالقياس
الى الذهن والخارج يعني ان اجزا الماهيه تقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان
وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر
الى وجودها فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم البيت في الخارج مفتقر الى عدم الجدار والسقف
فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدمها لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزا على الماهية
بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود محقق
بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزا فان
وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايا كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود متقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية
فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا كان علة
تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا
علل تامة بعدد اجزايه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف
ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا
البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع
واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من عدم
الاجزا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام والاخر فاذا عدم جزء من المركب
في زمان ولم يتقدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة
تامة لعدم المركب واذا عدم جزآن منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة
لعدم المركب لتعذر ان الشرط هل مجموع علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على عدم الاجزاء
الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه
اذا عدم المركب لعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا
باعدام الاجزا بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط
فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التحقيق ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزا
على الماهية علة الغنى للاجزا عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد

وان تحقق الجزء اولا فالاستحالة عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل
الحاصل بل باعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنا عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء
بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء العيني فيحصل للجزء
خواص ثلث واصلة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم
في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في
الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم
~~بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم~~ بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه
في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية
للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا **اقول** الظاهر ان مراده الاول على ما صرح
به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين
بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك
مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان
من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه
بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب
ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة
بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة
له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها
في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مراده المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود
الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه لا يصدق عليها
انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور
في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا
معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا له ان نعود ونورد النقض بالعلة المعدة
اذ يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنان اعم اي
يحصل للجزء خاصتان اخريان تفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب
الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في
التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب

متعاكسة

اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي
في الاستغنا عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر
الى سبب جديد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاول التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق
على شيء من العوارض الثانية للاستغنا عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب
بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها
على اللوازم البينة بمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة
الاستغنا عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان الجزم
بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له
لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون
اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة
وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض
الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة
الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك
ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا
المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في
الخارج الا تلك الافراد فلو احدث جزءا منها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية لان ما جزء
معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية تحققه
في نفس الامر كما في البيت بل قد تحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية
هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا
من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب جوهر من جزءين احدهما جوهر والآخر
عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء انما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر
لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزءا للشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من
اجتماع عدة موجودات حقيقية واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا
المركب من حاجة البعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها
ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل
للتوضيح لا ليستدل به فانه ربما يخفى التصديق البديهي لخفاء تصورات اطرافه وتلك الحاجة
قد تكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يتقوم بها من الصور المعدنية او النباتية
او الحيوانية فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وقد تكون من جانبين لكن لا باعتبار
واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد

اذ ليس من العسكر في الخارج ٥

بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقا ويحتاج الصورة الى
الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزا الماهية قد تميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود
مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزا
لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزا المحمولة وقد تحيرت افهام العلما في كيفية تركب الماهية من الاجزا المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزا اما ان يكون صورا لامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان تكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات
اربعة قد اعتمد كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان تكون تلك الاجزا صورا لامور متعددة
موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزا المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه
ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شي واحد بعينه في محال متعددة
وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال
الثاني ان يكون تلك الاجزا صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان
الاجزا المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزا المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع
حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي
ارتباط امكن ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجموع منهما هو هذا الواحد اذ ذاك الواحد يشهد
بذلك فيه العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القايل من انها لما التامت وحصل منها ذات
واحدة وحقيقة صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث
ان يكون تلك الاجزا صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا
قول من قال انه لا يبعد في التركيب من الاجزا المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان
يتبعها معان اخر فحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار
حصولها شيا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن ساير الاشيا بالماهية والخواص فالماخوذة
من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا التنوع
من الماهية سوى ان يكون شي قد حصل له معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والماخوذة من التوابع
هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة
من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخرى الابعاد
والتحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات
فصار جوهرا جسمانيا نباتيا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وفي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا
منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القايل انه يسهل هذا

المحقق

التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من
ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزا خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام
وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من
نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشي المستتبعة لمعاني اخر يان كانت داخلة في
ذلك الشي كان تركبا من اجزا متمايزين في الوجود فلا يكون شي منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات
المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة
خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشي لا يكون ذاتيا له والا لزم ان
يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شي منها ذاتيا له وكذا
المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب
هكذا ذكر بعض المحققين **اقول** ويستفاد منه ان الاجزا المحمولة لا يكون مفهومات
المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فظاهر وا لا فمفهوم
المشتق يشتمل على نسبة لماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة
خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها • الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزا
صورا لشي واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبار اشيا هذه الصور
المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزا المحمولة عن المركب في الخارج ماهية ووجودا وان
حصل الاجزا في الخارج هو بعينه حصل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار
عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور
مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
ومطابقته يعني الخصوص للاجزا الماهية وعدم عروضهما فقد يتباين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزا الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينهما
عموم وخصوص والمصنف لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين
متساويين عنده على ما سيجي والا يلزم ادراج المتساويين في المتباينة وفيه بعد وسيتم من ادراجها
في المتداخلة حيث قال الاجزا قد يتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او
من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم
من بعض فلا تتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزا الى متصادقة ومتباينة
ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد توجد الاجزا المتداخلة لا الاجزا مطلقا مواد وقد
يوجد محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى
الاجزا المتداخلة لا الى الاجزا مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزا المحمولة على ما
اشرنا اليه في صدر ذلك المبحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة عن المباينة مع ان الانسب

كان تقدمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني
ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان جزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية ومايخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء الجميع
الماهيات لمكان البساطة فهو يميز الماهية عن بعضها ولا يعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا
للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحدا ولو كان لكل منهما وجود مغاير
لوجود الآخر لم يكن احدهما محمولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس
كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة
كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل
معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل
كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة
على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت
على تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل علة بصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال
الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك
الصفات وعلمك له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم
كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه
علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له
بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من جزءين كان احدهما عام وهو
الجنس والآخر اخص وهو الفصل فيما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء جوابه
قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية
فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل
فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها
في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو
في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وقال في الاشارات
اشار الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثير التي كليته بالقياس الى ما هو لا في جواب
ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركه في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في
الاشارات بما هو اعم مما في الشفاء حيث قال رسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره
وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا
نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركبت
من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين

المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات
مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات
او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان
فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا
كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل
قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان
عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل
ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه
مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان
الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما
يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييز عما يشاركه في الوجود
والاخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك
تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا واحد منهما جنس بل
يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وبما ذهبنا اليه غني
عن امثال هذه المتمحلات الى هذا كلامه **واقول** اما توجيه كلام الاشارات فقد
اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات فلا فرق ولهذا الاعتراض
وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل يحصل للطبيعة الجنسية
وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل متقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا
وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب
الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما
راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا على هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم دليل
غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود
مثل تلك الماهية فمقول كلامه فيه فان منها انه لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين
فلا بد ان تحقق ماهيتها حاجة وليس امرها اولى بالاحتياج من الآخر لانهما ذاتيان متساويان
فيحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور وربما لا يلزم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة
لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة
بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا

جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي
في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل
ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد
التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض
مشاركة الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين كان كل منهما اما جوهرا او
عرضا لا سبيل الى الثاني والا كان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء
المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من
نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء لنفسه وانه محال
وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم ونسرد الكلام الى
ورد بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع او لم نقم عليه برهان بل ولا قالوا
به وانما الذي ادعوه انحصار الاجناس العالية في احدهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان
النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم جنسيته لماهيته ولا دليل لهم على
ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان تريد به ان الجزء اما مفهوم
الجوهر او مفهوم العرض واما ان تريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض
فان كان المراد الاول فلا نسلم انحصر بجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض
فان جميع الممكنات لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا
مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق
اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال
الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لماهيته فلو صدق على جزئيه كان ايضا جنسا له لا عرضا
لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لماهيته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع
في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام
اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة
مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان
والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان وهو الدليل الخ هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب
من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية التي لا جنس لها لا
فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل
هي منفصلة ذاتا عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقومها

حقيقة الى الجزء المساوي لا لينفصل بل ليتحقق به حقيقة والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء
الماهية في الجنس والفصل او بقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التمييز والثاني التعيين
وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا
ان للفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يميز شيء عن شيء لازما
او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس
فيميزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين مساويين لا يكون شيء منهما
فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من الامرين اما التمييز فلان تلك
الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تمييز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها
مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكن بذاتها ممتازة عنها كما ان جزءها ايضا
ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات
في العرضيات باولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانهما نوعان على امر مبهم يتردد
بين ماهيات لا تنطبق على تمام ماهية منها وذلك مقصود فما تركب من امور متساوية ولما
فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى
المذكور بل كان اطلاق الفصل عليها تلك الامور بالاشتراك اللفظي وعن انما ادعينا ان ما
لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل ثانيا آخر والجواب ان المعتبر
في مفهوم الفصل هو التمييز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه
مفارقان لكونه منضما الى امور مبهمة غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه مبني
على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التمييز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية
فانه تمييز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم
منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتمييز الجزء لها كما ان امتيازها باحد
الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر اذ قلنا انه لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها
واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة
وكيف لا وقد سبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده
اظهر من ان يخفى او نقول الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون تركيبه من
جنس وفصل اما اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك
الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه
وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان
بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية
عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم ان الجزء الآخر

مميزا للماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا
فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص بالماهية دون ان وصف الذاتية امرا عتباريا ذهنيا
فلا يكون الماخوذ معه فصلا للماهية الماخوذ وايضا مشاركة الماهية المركبة احد جزئيها
في طبيعة لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه
وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد
ولو ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن
تمام مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان
عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن
جميع المشاركات ويحصله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فاما ان
يحصل به بانفراده الجنس فقد صار جنسا ونوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون
هو فصلا دون الآخر وان يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع
ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل
بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع اذ لم يوخذ
في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال ينتفي الفصل القريب
بتمام الجزء المميز وكذا اسماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور
النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما
وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته
مشكل لانتقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما
اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتهر
تقسيم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى
ببيان اخر وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة
ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون تمييز احدهما قاصرا عن تمييز الآخر
وهذا البيان انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما
في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق
ولزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص
تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ولزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي
له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر
جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل والجنس الآخر فلا يكون الآخر

فصلا يحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لحصول
الآخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل
ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل بالفصل قوله والا لكان النوع متحققا بدون
الجنس الآخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل
تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات
الجنس الآخر لا على تحصله فلا دور اذ حقيقته توقف تحقق الماهية المتركبة من الجنسين والفصل
على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكر لم يسلم ماهية من ثلثة اجزاء اصلا
او احدها مع الآخر لا تحصل الحقيقة بدون الثالث والعكس اي لا تحصل الحقيقة ايضا بالثالث
مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم
توقف كل منهما على الآخر في تحصله قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث
انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن التحصل الذي هو ذلك الجنس والتحصل
الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا
لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا ثالث هاهنا
مشاركتهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما بحيث لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار
تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وهذا التقرير
يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان
احدهما اشد ابهاما يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل
محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة
واحدة لكان لها فصل يحصل فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا
فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا خلف انتهى كلامه **اقول**
ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل
الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصيل الآخر وحاصل
الاعتراض ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصيل
الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق النوع به فلا نسلم انه ما لم يتحصل له لم يكن له مدخل في تحصيل
الآخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصيل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به
ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام
من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا عاريا عليه
ومثل ذلك يسمى دورا معيا وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر

فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق
مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما القرين الاولى فيرد عليه منع
ظاهر وهو انا لا نسلم انه يحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم لو لم يكن كلاهما مقوما
لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا نمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل لجواز
ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل وعلينا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين
للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها
اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا للآخر فاذا كان كلاهما جنسين
لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احدهما ان اجزاء الماهية لا يكون
كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول
على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا مركب عقلي الا منهما ولنعلم ان ما استثناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس
او فصل انما هو على تقدير ان الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه
من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه
من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة
واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها
فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظاهر لانه
يصلح للتمييز لما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركيب الماهية
من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزءين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون
هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها
اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه
عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء آخر وهو جنس له وللماهية ايضا
فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به
فلا بد وان يختص بتمام مشترك تام والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية
ايضا فيكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع
والماهية ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات
غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها
بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه
لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية
نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا

يوجد

يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين
وتمام من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا يندفع له الا اذا ثبت
انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا
الاعتراض من غير بنا على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام
المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام
المشترك بين تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المفروض ولا الى
الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين
يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليهما فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم
التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما
ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية
فيلزم ترتب امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم
ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما عرفت وطريق آخر اخصر
منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين
لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف
المقدر بل يكون اخص منه ولو نوزع فيه بنا على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
فيميز الماهية عن مشاركها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في
جنس ويرد عليها انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون
عروضه بعموميه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحققة
فلم يكن جنسا لها وبحسب ما سبق لما مر آنفا وقد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسها يعني
ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس
جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل
فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما
اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي
عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس
لمفهومات الكليات الخمس فعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا
ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض له ذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات
ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في
هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا متصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهوم

المعنى والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين الثالث
والمقسم ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون الماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها
يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا
وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل
يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المصنف
فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون
الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان
المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحققت
اجناس عالية لان المفهومات العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة
جزءا للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس
وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون
هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل
وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر مع انه مردود
بما صرحوا به من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه في موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان وقد
يجتمعان مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر القياس الى شيء فان الجنس
انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في
جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد
لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس
الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة
الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان
مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا له بل نقول لو كان الجنس اعني من اجزائه داخلا في
الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين
وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية
ونوع ما تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا
للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في
الفصل على ما تبين واذا فيما بين الجنس والفصل الى ما يضاف اليه يعني النوع كان الجنس اعم
مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام يتناول الاجناس كلها
قريبة كانت او بعيدة اذ لا يتصور كونها مشتركة بين ما اضيفت هي اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم

يكون

يكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس
الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له مميز عن جميع ما عداه فلا يكون
اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه
والا لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور
في ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب
بان المصنف اعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل
لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية
باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرح الاشارات
فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية التي عينه من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع
من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها حملها على كثيرين والتشخص منها نفس تصورها مانع من الشركة
فاذن لا بد في التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب
انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء
آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ويشاركه سائر التشخصات
انما هو مفهوم التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل
وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له ماهية
نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف
عروضه لصحة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجوده وتميزها فان كان بهذا
التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق للزوم المحال
وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كخصص الانواع من الجنس متميزا بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق
لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود
السابق وهذا بخلاف الفصول وخصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول
تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدمه معه لا بالزمان وهو
ظاهر ولا بالذات بجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واجيب المخالف اي القائل
بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فظاهر ان الشخص عارض له لا جزء
منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم امتناع
مع معروضه موجودا ان بل الموجود عنده معروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذي

ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا دية لعامل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التشخص
فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى
الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في الفصل يحمل ماهيات متعددة ولا يتعين بشيء منها الا بانضمام فصل
اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية
تحمل هويات متعددة لا تتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا
ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر
هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود
واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصل الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية
الى الجنس والفصل فيه نقل لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في
الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما نخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما نعلم وجوده بالضرورة
من غير نزاع لكون الكم من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل التشخص الثاني ان الطبيعة
النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهيات من حيث هي لا تقتضي الوحدة
ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج
بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا موجب للتعين
فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج
والجواب عنها ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع
في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور
العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز
بالعمى عمن ليس بأعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للا تشخص اذ
للتشخص اذ لا يخرج عن النقيضين عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير
يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم
الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في
الخارج على ما ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كما لا امتناع والا
امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللا تشخص مفهوماتهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدما
لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللا تشخص فهو عدمي
لكون نقيضه ثبوتيا كيف واللا تشخص صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات
لم لا يجوز ان يكون تخالفها متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق

او لما ساويه كالكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما ساويه كالكلية
والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية لعدم
الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع
افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق لزم جواز الانفكاك
بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص
فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم
كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون
عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نسلم امتناع
اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة
العرضية لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فمختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك
عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا
يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا
بتشخص آخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص يشارك غيره من التشخصات
في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب
بما سبق من ان التشخص يغاير عما عداه بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه من
سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية
فلا يتكثر وقد يستند الى الآن المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون
متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا تصور هناك تعدد
اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية
بنفسها او بلوازمها فيحصر بالشخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم
تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل
الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا عنه
ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى
النوع يكون متقدما عليه وهو ظ فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في بحث ان كل
حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل
من ان غير المنفصل لا ينحصر في ما يكون حالا في الشخص او علة له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان
تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ولزم التسلسل او

كان نوع كل مادة منحصرا في شخص ثم تعدد افرادها تكلف تعدد افراد ما يحل فيها واجيب
ان تكثر المادة معللا باعراض يلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد
سابق معد للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جايز
عندهم قال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة لما حل فيها
لان رجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومفارقة لتشخص اخر معلل
بامور اخر متقدمة على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اقول لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص
الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة حينئذ في تعدد افراد الماهية
التوجيه الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من
ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في
تحقيق ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذاك بلا شبهة ولا يرد الا الاعتراضات عليه
الواردة هناك مثل ان يقال لا نسلم ان الامر المتصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على
السوا فان فاعل وجودات الممكنات ليست مادة لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة
خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة ولم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني
ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث تتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد المعقول
انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية
نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية
لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم المادية فيتعدد بحسب تعدد المادة
التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية
في اي مرتبة كانت لا تقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان تقييد التقييد
امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد وينحصر حينئذ في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية
واعترض بانه اذا جاز في العاقل ان يرتفع عمومه بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد
كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض
الاشتراك فان قيل على ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئيا له ولا محالة
مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا هكذا فيلزم عند تعقل شخص ان تعقل مفهومات
غير متناهية هذا خلف قلنا لا نسلم ان كل جزء له مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا
بل قد يكون متحققا في نفسه من فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان الشخص كزيد مثلا
ينحله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها فيفيدها الجزئية واما التشخص فليس ينحله
العقل الى ماهية كلية وتشخص اخر فان التشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه
الا في مفهومات عرضية والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يخرج الى تشخص اخر

هذا

هذا ولم يظهر لي بعد تأمله تقدم الكلي بالعقلي والتميز بغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو
في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات
الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر
كما في الطائر الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون
اضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان
التشخص يتحقق بدون التميز في الشخص اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز
بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي
قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويحتمل في الشخص اذا اعتبر مشاركته
مع غيره في مفهوم من المفهومات لا نسلم ان لا يكون متميزا بنفسه عن مشاركاته في المفهومات
العامة بالوجود بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب
ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص تغاير
الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شيء من العوارض ولا بعدمه
اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولا يصدق عليه انه متشخص فلا يكون
التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة
تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان
الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه تلك الملاحظة
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا لو كان الوحدة التشخصي
نفس الوجود التشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم
المتشخص بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة
فيبطل الوجود المخصوص وانما عنى كون التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مما يقتضي
عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد بينه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية
وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي
كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان
ممن لم يمارس الكسب والرجال اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه فقد جعلناه
في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ما الجرة واخذوا في الكيزان من الماء الذي كان فانهم لا يقولون على
هذا التقدير ان ما الجرة محفوظ في الكيزان واكثر ما ذهبوا الى ان الصور الجسمية تنعدم بالتفريق
اثبتوا الهيولى ليلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا اجزي زالت وحدته دون هويته الشخصية
والا لكان التفريق اعداما وتساوقه اي تساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار

يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها
اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها جهتي التصور وهي اي الوحدة والكثرة
عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند
العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث
هما امران كليان لا يدركهما الا العقل وليس من شان الخيال ادراكهما وان احد الكثرة
من حيث هي حاصلة في المحسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية
سميت خيالا اوهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال
لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اي النفس الناطقة
لا هو المشهود لكنها تدرك الكليات بذاتها اي يرتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها
اي يرتسم في الاتها فالمدرك للجميع الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس
منزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة
يرتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية فترتسم في ذاتها
فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة
في الخيال اي في الكثرة او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون
اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب
منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف
عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الاله من معروض
الوحدة فكما ان العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليين لانهما عارضتان لمعروضيهما هناك
اي في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه
لما هو عارض للمرتسم في الآلة واذا اخذ مع الآلة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان
للعقل بنفسه اقول فيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع
كل منها من جزئيات فكما ان الجزئيات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في
النفس معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة
ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالمعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالمعروض لما ارتسم في
الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من توابع المعقولات
وكذا الكثرة يعني انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات
وليس ماهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانهما
عبارة عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما عرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما
الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة متقومة بها والمكالية

كثيرة وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة

والمكيلية

والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة نفسها اذا اخذت مرارا تعد اخرى وهو معنى
الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان بالذات وكذا المكالية والمكيلية
فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري بينهما فلو ليس بين
الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما
يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء
المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء
التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت
تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في
الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على
ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل
لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر
والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا
بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية
للعدد او بالمراعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية
والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير مقابلة لصورتها اذ لا يمكن ان يكون
شخص واحد موصوفا بها فان قيل يعني قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه
يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقايسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما
ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت
احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان
كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا
الاستدلال فرض كون الجزئي كليا وهم قد صرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل
آخر براسه لا تعلق له بما ذكر من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة تامة وتشخص لانهما
يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن للعقل ان يفرض كثير الكل لا من الجهة التي
هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان نفرض زوال تلك
الكثرة عنه فليس هناك الفرض محال الا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون
واحدا بالشخص فح نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية
ان اردت بها ان تلك الاشياء باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال
وجوده والا لكان جميع المياه التي كثيرة متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لما آخر

ولو باعتبار

ما عطف بشيء عن نقيضه باعتبار انه عبر بانه بتعدده

من لزم العدم فالضرورة تقتضي بطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فمنع الملازمة
وقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل
ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما
والا لكان تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء واعدادا للمياه وكذا كان جميع المياه
المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه واعدادا للماء والضرورة تقتضي بطلانها على انا نرى سرايان قليل
المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية مفروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل
في حد ذاته فاذا جمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل صورة واحدة
متصلة في حد ذاته لا فصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فحل الكثرة تلك الصور وقد زالت
ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اعدام في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال
معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء
واحد ثم تفرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارئة هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق
ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال **اقول** هذا مع انه مبني على اثبات
الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على بقائهما ومنهم المصنف على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة
الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا تقوم بهما كليا على ان امرا
واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية
في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا
فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته
باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة
الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى
اقول هي شبهة منشأها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته
يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه
موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء
بما هو موصوف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بالعرض
وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله
الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان
المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة
في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي
للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون

ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيها ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك
الحقيقة خارج عنها وتعرف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريفا رسميا لها لا تحديدا وتصور
كنه الكثرة انما هو بتصور وحدانها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء مجامعه وجودا وتعقلا
والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررناه اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة
بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل
الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد
ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد
وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات
اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير واللاعمى وكالاب والابن والاسود والابيض
لم يمكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين **واقول** ان المعنى بامتناع
الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما
نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا
والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم
اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما متقابلان
بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احديهما علة للاخرى او مكيا لها
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا
ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل
الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان الآخران اعني تقابل السلب والايجاب وتقابل
العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة
للكثرة ولا تكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم
الشيء لعدمه وما يقال من ان الضد لا تقوم الضد لمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضدين
لا يجامع الضد والمقاوم مجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى
ان البلقة مثلا لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانه ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة
قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد
من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث انها ذواتها وواحدة
من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتيا لها بمعنى ما ليس بخارج عنها

ولم يعرض لها اي لم يعرض خارجا محمولا عليها وذلك بان يكون خارجا غير محمول عليها كما
في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان المدبر
وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما
اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة
بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالنسبة وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وتبعيا اتصاف النفس والملك
بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلق به وان عرضت جهة
الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيرة بذاتهما
واما من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما
جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو
جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات
او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول
واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله
بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله
موضوعات على اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم
اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وليس الواحد بالمعنى يكون في بعض الصور
موضوعات لجهة وحدة وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول
واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما يعين بعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى
المذكور مع معروضه يكونان متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للآخر والآخر
محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول
كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم
من قسمة الواحد العرضي الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كانت هناك
محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب
والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على
الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج
الموصوفين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما
عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد
في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لا يقال له
انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ولعمري ما تقول هذا القايل لم يقل المصنف

كانت هناك سوداء او بيض او كانت هناك حمرة او صفرة الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون
جهة الوحدة فيه عارضا وهم يعين من بينها هذان العارضان بالكون هناك ولم
يعتبروا في الكون هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظه اذ
وما توهمه ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء
لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان
بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا يجوز في اطلاق العارض على الانسان لهذا
المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما آخر
وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت
اي كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا
لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة
زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث
انهما ناطق وقد يتخالفا بمعروضهما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان
كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة
كموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع
الذات يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة تخصه اي وحدة هي تخص من اشخاص
مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل
في المقسم قبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم
سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافته
بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام **اقول** فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
لا يكون هو الوحدة الشخصية كما قال وايضا قوله اما ان يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه
كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان تكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام فقوله مطلق
اي وحدة مفهومها مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المقدار او غير ذلك والانقطة
شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال
والانقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى
عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا اذا لم يقبل موضوع
الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم شخصي ان لم
يقبل بالذات هذا بناء على مذهبه في نفي الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما حل في احدهما
حلول سريان فيبسط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان انقسم اليها وفي حمل الجسم المركب

من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب
واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان
الوحدة مقول بالتشكيك على ما تحته فان الواحد اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من
الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس يتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب
مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالواحد مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرضي
ثم الواحد بالعرضي الخاص اولى من الواحد بالعرضي العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية
وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها في ما دونه والهو هو لفظ ركب
جعل اسما لعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة وعلى هذا النحو اي على نحو الوحدة
فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية على ما سبق
قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون للشيء وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى
الاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك هو هو بجميع اقسام الوحدة
متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا
تصور في الشخص الواحد من حيث هو هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور في الشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد **اقول** ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره
يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام
الوحدة وكذلك كل مفهوم آخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو انقسام
هذا المفهوم الآخر فالتعرض بخصوصيته هو هو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج في هو هو غير ملايم والوحدة في الوصف
العرضي والذاتي يتغاير اسماها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس
مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي
الاطراف مطابقة والاتحاد محال اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا
واحدا بطريق الوحدة الانفصالية كما اذا جمع الآن في آن واحد او الاجتماعية كما امتزج الماء
والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالعلياء هواء واحدا او الاستحالة
كلون الجسم بياضا وسوادا فصار سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء
بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا
فيتحد ابان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا
موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء
للآخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض
واعترض بالاسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد

الاتحاد

كان سوداء وبياضا

اسود

ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما توجودان بوجود
واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين
لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو اتحد ذاتهما وكان هناك ذاتان وحدا بوجود واحد وليس
كذلك بل ربما قد اتحدا ذاتا ووجودا **اقول** بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان
كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين
لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما شخصان متمايزان
لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال تشخصه ضرورة زوال التشخص بزوال
تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال
هذا على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا
من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما
عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حملا بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان
حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا
يقبله من حمله عددا اراد ان العدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ العدد
والمنقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة
مثلا متقومة بالوحدات ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة
واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت
بالكل لزم استغنا الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان
قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها او لا يدخل في تقومها
لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي هي بحقيقة الستة هو الوحدات فاذكر اعتراف
بالمطلوب لا يقال تقومها بالوحدات ايضا ليس اولى من تقومها باعداد فيعود المحذور اعني الترجيح
بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور
كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد والمندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من
تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد
ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي
نوع آخر من العدد اذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل اربعة هي نوع آخر وهكذا كل نوع اذا
زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا تنتهي الانواع الى

ايضا

نوع لا يكون فوقه نوع آخر تختلفه الحقايق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم
والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد
منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابطة
حكم اي بذلك النوع من العدد والعقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل
انضماما يحسبه اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد حكم العقل
بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر حكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض
لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحد وعشرة واحد فان كل ما له وجود ذهني وخارجي
فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا تسلسل الوحدات
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثاله من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة
فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتختص اي تتميز كل منهما عن الاخرى بالشهود
اي بما اضيف هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد وسيجي ان معروض الاضافة يسمى اضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة
حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك
الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا ولهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا
وذكر في شرح هذا المحل من المتن ما يفضي منه التعجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا تعرض لها
شركة وتميز عن مشاركها بعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي
الوحدة يعرض لها اضافات ثلث اثنان بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيتها
باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة **اقول**
ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تغاير بينهما الا بالعبارة وان عروض
هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل ضد مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل
اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة
وتعرض له اي للمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة واراد بها ههنا معروضها من
المقابل التنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد
والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان
ويتعاقبان وهو ما قبله في التحقيق والشهورية ويقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان
كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان والمتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المتماثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع
الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة
مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود

كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في
زمان واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان
كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما
عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم بعدم وملكة فان اعتبر
قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها
عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله
اعم من ذلك بان لا يعتد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه
كالعمى للانسان او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه
البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبته الى قابل فسلب وايجاب فظهر بما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم
والملكة انما يمتاز عن المتقابلين بتقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا
معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيته ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس
الى الآخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد اشترط في الضدين ان يكون بينهما
غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة
والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتقاربين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي
من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله وبتعاكس
هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهوري تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى
الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى
الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما
العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللا
عمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم
المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وانتفا
العمى فهو انتفا البصر عما هو قابل له فان اريد بالاعمى سلب انتفا البصر فهو البصر بعينه
ولا اعتبار لحرف السلب والتقابل حاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب
والسلب **اقول** فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر
وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون من ملكتهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم الغنا بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما
انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان

احد المتقابلين يقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول
عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتهما اعني قابلية البصر والحول
كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون
عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير
الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مقابلا لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا
فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف
على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان
كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا
فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم
العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى سلب عدم البصر او بغيره مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل
بحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام
الخاصة بالخاص لا تلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل
بينها بالسلب والايجاب ان اراد ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى يقابل السلب
والايجاب فذلك ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين
وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام
فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا
وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب
اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد
ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم يتحققان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام
في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة
لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الآخر كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي
كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف وهما يعني المتضادين
وجوديان ثم ان بعضهم اعتبر وايضا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني
عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل
الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان
المراد امتناع اجتماعهما بذاتهما على ما ذكر بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب
الصدق فقد يسمى تجانسا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض
واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فان قيل من المقابل ما يجري في القضايا كالتناقض

والكل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق ص

في محل ص

والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب
مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة
تضادا اذا كان المتقابلان بالاجتماع صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان
الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا يعتبر نسبة القضية
موردا ومحلا للثبوت وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها
والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا
ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية والا
فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في
زمان واحد محال وقال ايضا من المتقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان
سواء كان باعتبار وجوده او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في
نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس
فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة
بالصدق جزءا فيها في المعنى فقضيتان بالفعل او بتقييده فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك
النسبة اجمالا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه
نسبته بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مفيدا لمفهوم الفرس ولا
سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما
واحدا ولم تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع اولا
وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد له البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على
هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان على ذات واحدة فهما متقابلان
بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس
واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين
على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب
والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يرادبهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما
الا على نسبة وعليه مبنى قول المصنف وهو راجع الى القول والتقدير يعني ان الايجاب والسلب
امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلتا في العقل كان كل منهما عقدا
اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا مثل مفهومي البياض واللابياض
اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب
والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فوجب تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا

آن م

في نفسه م

الرقضيتين م

آخر م

عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الوجه
الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل
الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية
للانسان لم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجوز ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد
المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا
لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي ليس ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي
مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان
على ما خرج من التقسيم الذي ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على
الكلية لاجل التشابه مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من السلب والايجاب الذي اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة
الشيخ على ما نقلناه انفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان
صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين
تضاد بين الامور العقلية لا بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور
العينية كالسواد والبياض ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب
بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف
قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم المتضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث
انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم
الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنسية اخص وبالجملة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم
التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم
منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث
الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر
وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي المتقابل
والمضاف فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو هو مندرج
تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعني المندرج
فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كان سمجا فلا اذ من المستحيل ان
لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان المضاف ذاتيا لمفهوم التقابل

الايجاب خ

هو هو

الذي

اي عليها من حيث ايضا وهو ضد لذلك الاقسام م
والاصح في عارض الاقسام م

الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام في انفسها
فكلا وذلك يتم مقصودنا هكذا قيل واقول فيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انما هو
صدق التضايف ايضا بالضرورة على انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه
غاية ما في الباب ان يكون صدقها على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال اراد بالجنس مفهوم التقابل
والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة
ومع ذلك مندرج تحت اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض
له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف ومنه له ومن حيث
انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اي مقولية
التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته
فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية ويقال الحق الجنس في الاعم الخارجي
واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في
التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقيين فتردد قال الامام انا نتعقل ماهية
المتضايفين وان لم نخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل
اقول هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلات كالسواد والبياض
مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشدها
في السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد من مفهوم التقابل بما سواه من اقسام التقابل
واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه
مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيها ولذلك اذا لاحظها العقل
مع قطع ما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما
هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول
فان لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام
لرفع المفهوم الاول فيحصل بملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط
ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي المفهومين ولذلك قيل هنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شيء وقطعنا النظر
عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه منع ذلك لذاته من اعتقاد آخر ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة
الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما
اشد واقوى والثاني ان سلب الخير ملا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة لا ينافيه ايضا سلب
الشر اذ قد يصدقان على ذات ولصدقه بل لا ينافيه الايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه

الاول

وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر انضمامنا في ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منا
في ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض
عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ضاد في سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ضاد في ايجاب
الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا تقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه
واما انحصار منافيه في السلب فكلا او لا يري ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار
منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذا التقدير انه ليس
هناك منافاة اخري والاقوي لا بد له من شيء هو اقوي منه الثالث ان للخير سلا عدمين عند انه
خير وعند انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعند انه ليس
بخير رافع بعند انه خير وعند انه شر رافع بعند انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوي معانده من الرافع
للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه دافعا للملزوم ايضا واذا لم يكن لازما له
لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا وسط يكون اقوي من الرافع بوسط
لانتفاء في الثاني الي غيره لانا نقول النار القوية تسخن بلا واسطة تسخينا اقوي من تسخين الثابت
الضعيف المباشر فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض النسخ واشد لا فيه الثالث بدل قوله
واشد منافيه السلب ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع
ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صرح سلب الاخر
مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على
ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد
بالزيادة غاية الخلاف فامر مما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة والتضايف ايضا
كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف
في احتياجه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية
الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان
بين المفردات او بين القضايا يسمي بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف
القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخري فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض
كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحدين بالقضيتين يخرجه عن الجميع
ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان
يكون بالنسبة الي اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل
غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف في معرفته عمدة في اثبات المطالب
في العلوم الحقيقية بل في اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالتناقض

بين القضايا وتنبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم للمتناقضين بالمفهومين المتنافيين
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا **اقول** وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم
الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان
لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث
عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا
لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر
المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا
واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الي الاخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه كان
الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء
نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يعمون تقابل السلب والايجاب
مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ
الي تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني
ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون
نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتوقف
الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما
عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد
ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفترق
للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفترق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي
بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان او يكذبان معا وهذا
اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فيشترط تاسع
وفي بعض النسخ فيشترط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم بان يكون احديهما
كلية والاخري جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرط
الثمان كذبهما كجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات يشترط شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احديهما صادقة والاخري كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف
بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط المذكورة
اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة
كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالمشية المذكورة لم يتحقق ايضا

تحقق اصح

اضافة اصح

انسان وليس بعض الحيوان صح

التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرايط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية
يتناقضان بعد تحقق الشرايط التسع وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة في المادة المذكورة م
وكذا المطلقة مع الدايمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية
رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام
والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من
الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع
الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس نعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في احد النقيضين
ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون ذواتا ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما
لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا
فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان يبقى عين ما ثبت فيها وذلك
بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرايط
المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان
القضيتين المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احديهما سلبا
وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في قضيتين انهما متناقضتان ويغلط
مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضتان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثماني تفصيل لذلك المجمل اعني
اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب ليلا يغفل عن وجه من الوجوه
التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثماني الى الثلاث اعني
وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين الاوليين او الى الواحدة اعني وحدة
النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف
في الكم فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا
انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا
تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع اللبس
والصون عن الخطا في احد النقيضين واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض
فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المتساوية لها حتى يكون عندهم
في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة وتسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا
وان قوله وفي الوجهات عاشرها يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها
بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرايط الثماني واذا كانت محصورة الشرايط
التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات مثل ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها

للذكورة م

تن م

مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف
فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرايط تحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا تحقق
الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك
اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكم والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرايط بحسب
الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة
زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد
اعمى او جاهل او ساكت وساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى
هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه
قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ان كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء
عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه
بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا
اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب
مثلا على موضوع واحد في وقت من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان
عند وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبا فصدق مقابليهما بالضرورة
وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب
زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه
كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الحلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين
ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند
الحلو من الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمر المتوسط
بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل
ولا جابر لمن اتصف بحاله متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف
فلم يريدوا سلب الطرفين فانه اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان
لان الاضداد وان تكثرت لا تتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منتف عن الاجناس ومشروط
في الانتفاع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت
جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند
لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع
كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة
والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشر
هو عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا للانواع فانا قد نعقل الاشياء التي تطلق عليها

واحد م

انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد م

الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضايل او رذايل
فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس
واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين
يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول
لا يجب ان يكونا تحت جنس واحد فلا يجب وجود الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل
الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما
وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل يكون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر
انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة
بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل
في توجيه هذا المقام و **اقول** فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية
كالمعنوي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من توابع المعقولات بل بين الامور العدمية
اعني ما يكون العدم جزء المفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم
ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان
انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا مطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان
وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو
للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها
لان بحث الاضافة يجي مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث** في العلة والمعلول
كل شي يصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له
هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها
من العلل اذ لا صدور عن شي منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام
الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال ما يحتاج اليه امر في
وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشي بالفعل
كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا
بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعنية اذا حصلت لشخص حصل السيف بالفعل قطعا
وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها واما ان يكون الشي به بالقوة
كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص الاجسام من المادة
والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهما كان
علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيخصان
باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون

هكذا قيل والقول فيه نظر لانا لم نحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يحقق من نوع السيف ولما لم يحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لانه ان صورة السيف تحصل في الخشب صح

خارجا اما مادية التي كالنجار للسرير وهو الفاعل والموثر واما ما لاجله التي كالجلوس على
السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تخصان باسم علة
الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب والغاية
لا يكون الا لفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفايدة
وقد يسمى فايدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وعرض
مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي
فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية
بالتباس الى شي واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون
مركبه من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون
هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا يصور
مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان فالشي ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في
جانب المعلول فانا ناخذ شيا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل
مرة اخرى و **اقول** بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته
التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح
اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونه علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه
قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشي ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة
التامة للشي معدومة ومن ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم
في الوجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان الموثر في الوجود هو
الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس موثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز
ان يكون العدم موثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير الموثر في الوجود فلا امتناع في استناد
المعلول الى فاعل موجود موثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم
في الوجود ولا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن محتاج الى موثر موجود وان كان
مقرونا بشرايط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم
الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود قفل له فلم يمكن له التعدي فيه وكعدم العود المانع
لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسانده يمكن عرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي
ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه
ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشي في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده
فقط كالفاعل والشرط والمال والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع

ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا يعني صح

فيه نظر لان كلام الحكماء الصوري والمادي مع انه جزء المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرايط التاثير فلا يوجد موثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير صح

فيجب ان يكون معدومًا واما عند وجوده وعدمه معًا كالمعداد لابد من عدمه الطاري
على وجوده فيجب ان يوجد اولًا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب
للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للفشار والوقت كالصيف للذي يصنع
الادم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للآكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق
والمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجًا اليه وخارج
عن المعلول مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل
المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معًا وقد عد من تتمة العلل الفاعلية لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكر مما يحتاج اليه المعلول
ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا يجيء بعدم الحصر في الاقسام الا وجود
شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا
الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا بواسطة احتياجهما اليها
فتكون تلك المذكورات من العلل الواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة **اقول**
لكن بقي شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة القاسمة من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية
مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون موثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما
يكون موثرا في موثرية الموثر فيه وهو الغاية ومنهم من جعل القسم وجعل هذه المذكورات شروطا
ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني
اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءًا عقليًا
وهو الجنس والفصل او جزءًا خارجيًا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف
عليه الوجود الخارجي وحيث نذكر لفظ العلة مطلقًا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها
او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية
وغرض فالفاعل مبدا التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول
والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان
لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعًا ما فرضناه مستجمعًا وان لم يكن لامر لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا يندفع ما يقال من انه
لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح

بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعقله لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معًا فلا
يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحًا بلا
مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكر ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود
العلة المستقلة مقارنًا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر وقوع الوجود
ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك
باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند
وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستقبلا له لانا نقول
اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا بوجود فاعله او بعده
بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود
المعلول في بعض اجزائه ولا سبيل الى استناده بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه
قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجيح
بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا
نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان محال بل يجب
مقارنته وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تاخره غير معقول فان قيل
لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه
تاثير القديم في الحادث شرط حادث مقارن لاثر الحادث الى القديم كتعلق الارادة عندنا
والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل
المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد
وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة
قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدته في زمانه ممنوع
ولا يجوز تبقا المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل بعينه انعدام المعلول وهذا
الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم
المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول
لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئيه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا
المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق تعلقه الى هذه الحاجة
الى الموثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول ايضا في جميع الاوقات محتاجًا الى ذات
الموثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد
زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا لانتفاء تحقق المحتاج بدون
المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه

فيعدمه الطاري يحقق تام العلة فلا يكون
زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل هو

الطاري على وجود مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود
المعلول وعبارة المصنف تدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا
منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز وزعم بعضهم ان المعد
البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان
يجامع المعلول لان ملزوم الاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات
وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته
الى العلة تاما الى العلة الموجبة له او لا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجايز ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت فوجد الاخرى في زمان
انعدام الاولى توجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام
على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول
لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون كل واحدة منهما بحيث لو
وجدت هي ابتدا وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فتوجد المعلول ثم
تعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم
وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود الاولى وايضا كانت الاخرى علة
مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان
يقال انما تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه
فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتدا فان قلت ما ذكرته انما هو في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد
لكل واحد من الفاعلين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثير على
احديهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احديهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا
تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط
بخصوصية الآخر تاثيرا آخر وبهم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه
اذا كان المانع مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احديهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا
كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف
على خصوصية العدم الآخر تاثيرا آخر **اقول** وفيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم
ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول
بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الحاصل

الوجود م

اول فكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما
يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول
وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواب من بقاء
المعلول بعد المعد حتى لو قال بذلك قوله وان جاز
في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء
المعلول بعد المعد فقد ذكر المعنى بعينه نعم لو قيل
يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة تم
بانعدامه فكان في العبارة ان نقول وان
وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب
ما ذكره صح

ان تجامع وجوده ما استمر الان
الثانية مستقلة كذا ملخص ما
ذكره بعض الافاضل

لواحد شخصي علتان مستقلتان على
سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان
يكون م

للمعلول في الزمان السابق مختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا تقتضي ذلك وان
اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره مختارا انها تفيد وجود
المعلول لكن في الزمان الذي هو زمان العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان
وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان
السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال نعم هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول
في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود
المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير
اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى
بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول صار باقيا
وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان
تفيد احديهما اصل الوجود وفي ان انعدامه توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يهمنا كونها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز
بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم
وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية
لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعينا سقط هذا الاعتراض واما رابعا فلان
قوله اذا توقف تاثيره على احديهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
تاثيره على احديهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الآخر تاثيرا آخر لو تم لدل
على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون
لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما بحيث
لو وجدت هي ابتدا وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما
لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هذا خلف واحتمل منع المقدمة القائلة اذا لم
يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما ظن من ان البناء يبقى بعد البنا فالمعلول
يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل انما هو علة حقيقية وكذلك ما يقال لا شك ان الاب له مدخل
في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية
او شرط لسخونة الماء المسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فيبطل ما ادعيتم من ان المعلول لا يجوز ان يبقى
بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط ثم ان العلة الثانية لحركة التي
وحركة المبني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع انه وتجدد هناك علة لاستعداده لقبول
الصورة الانسانية فتفيض علة تلك الصور من المبدا الفياض فتصويره انسانا وبقاءه انسانا له علة اخرى

عنه م

غير الأب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها للماء بعد مادة لقبول السخونة فيفيض
السخونة عليها من المبدأ مع وحدته تحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن له صفة
ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد توهم
ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه واما النزاع بينهم في ان
المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل المختار اذا اتحد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه
المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدده اوفيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من
كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه
الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كل منهما نفس
الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا
ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية
الخارجة لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمفروض خلافه
فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب
تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم منه فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي
شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم
تركبه او خارج عنه فمعلول له لما مر آنفا ونقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول
ان الصادر هناك شيئان احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء
لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة ثانيا بالحل وهو ان
المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر فلا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها
صدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا
المعلول باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء صدر عنه
البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها ويجب ذلك صدور
البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور
اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول ترتبا لثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود
في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يتصدها مفهومها
الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك
مع غيره ويتجه اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع
وهو ظاهر والنقض ايضا بان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين
ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه تتحقق مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما

عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحد منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا
معلولا له وتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات
خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك
الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية
مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون
موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة يجب ان يكون في الحقيقة
فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين
ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه
ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان
المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المطلوب ليس متوقفا على وجود
الخصوصية بل كثرتها تتوقف على المعلول اذ يلزم ح كثرة في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا
نقول لو وجب تعدد الامور العدمية تكثيرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء
كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يتاتى مسلوب
عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب
ومسلوب عنه بعد ما به ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده ح لا يكون الواحد الحقيقي من
حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كما لو اجب تعالى
متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف
ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف
لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما
لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا
لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء لظهور
انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس عكس النقيض اي قولنا كلما اتحدت العلة اتحد
المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخالف
لا بالتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا نارا لا حر معه كما كان مع النار
علمنا بحلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخالف لم يكن لنا
الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كان مثلا كان مصدرا لا ولا ليس لان ب ليس فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان
نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار
لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب حتى لا ينام العجب ممن يتنى عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط

ثم يهلك في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فتكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بواسطة او
بغير واسطة وهذا باطل بالضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول
مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فانه له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر
عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية
لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات
تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب
والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك الحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا
واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت
الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل عقلها يتوقف على تعقل
الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين
واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمصنف في شرح الاشارات قد
بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثير عن الواحد بوجه آخر حيث قال اذا
فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من
الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما عن الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار
في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج سادس
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو
جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق
واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد
انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثير امورا موجودة لا اعتبارية كما في
الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض
الوارد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوجه النوعية لا عكس يعني ان الواحد

تحقق

فهكذا

بالشخص لا يكون معلولا لعلتين تستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين
الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون شيء منهما
علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التأثير الى شيء آخر وان توقف
على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة
وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى ان نوع بعض افراده
يفيد وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا
يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته
الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته
فلا يعترض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة
المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد
الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من
جانب المعلول ونفس العلة من جانب العلة واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج
المعلول الى علة ما عيب كون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة
بعينها مع كونها محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين
من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا
ينافي الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة
معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد
الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما
كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج
لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي
هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان
توقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل فلا يتم
هو ايضا واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحدة
منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل
واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارداه على سبيل البدل اما ابتداء
او على التعاقب لا يلزم محذور والمتعين بالعلة على تقدير وجوده كل واحد منهما انما هي الموجودة
ح دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة
والاستغناء عنها ايضا لانها انما يكونان للوجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد
بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فالا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبائع لا وجود لها

في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المصنف ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس
معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة
بالنوع يكون لها علل متعددة بان تتم بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من
توابع المعقولات لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات
فيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في شيء واحد بالنسبة الى امرين
يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا ينعكسان اي العلة والمعلول
فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغير وسط ولا المعلول علة
لعلته كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه
كما سيذكر على بطلان التسلسل فكانه مدعى بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة
متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فحينئذ معنى التقدم
بالذات ان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته
وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور
فلا بد من تصوير اذ لا نسلم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا مرورا المنع في المقامين اذ لا يتصور
هناك للتقدم معنى سوى العلية وان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة
قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك
الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا تتصور بين الشيئين
ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم
معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة
بل علة ما وهما يعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق
النسبة يكفيه التغاير الاعتباري **واقول** فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
بينهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون
فيما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في ابطال الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور
هو ان يكون الشيء مفتقرا او مفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة فبعد تحقق الدور يكون الشيء
مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة لا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة له لكن الشيء
وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ احدى النسبتين هو كونه
مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عندنا امتناع
الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس هذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن
الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول

الثاني

سلمناه

الافتقار

الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك
مع نعت الآخر اي تاخر المفتقر الى المفتقر اليه جاء في الآخر ما جاز الشبهة في التقدم بعينه
او نقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور
مفتقرا الى الآخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للآخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت
به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي والجواب
عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احدا لا شك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك
الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع من عكسه
وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل
الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى وذلك بالحمل ضرورة
فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا
الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن
علته القريبة وثانيهما يجوز ان يكون شأن ماهية كل منهما علة لوجود الآخر وماهية احدهما علة
لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة
لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود
المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه
ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس فيما
نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا بترابي معروضاتها في سلسلة واحدة
الى غير النهاية لان كل واحد منهما اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه
ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب اولا فتوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود
والوجود على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة
واحدة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها لتجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف
السلسلة **اقول** من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد
بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة للتطبيق
بين جملة فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى انفصل منها هو مبدا برهان التطبيق وعليه التعويل
في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان
احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه
منطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى لم يفصل منها هذه الاحاد اي تطبق الجزء
الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا تطبيق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فاذا وضع بازاء

عن نفسه

اقول

لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه م

كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان
يوجد جزء من التامة لا يكون بازاء جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد
عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي متناه واعترض بانا
نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي وايضا المحال انما يلزم من المجموع اي من لا تناهي العلل او المعلولات ومن فصل
عدد متناه متناهي يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص
فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد
من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة
فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها وجاب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل
جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة لا تنقطع وعن الثاني بانه
اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه واجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدد
التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا مدخل في الوجود من المعدودات
الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني بالامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والسيال
يوجد مثالكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجتمعون على استحالة لا تناهيها واجروا
برهانا للتطبيق فيها وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم والحكماء المشترطون في
استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينها يقولون اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل
وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا قسم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع
احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا
وليس في الوجود الذهني استحالة وجودها منفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن
وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول
بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا يجوز ان يقع احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبره بازاء واحد من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له منفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم
التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستوا وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا اطبقت طرف
احد الحبلين على طرف الاخرى كان كل ذلك كافيا في وقوع كل جزء بازاء آخر من الثاني وليس الحال في اعداد
الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها **اقول** وقوع كل واحد من آحاد الجملة

الاعداد والحوادث والنفوس

يلزمهما

فهم

ع

الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان متعاقبتين الامور الممكنة وان لم يكن بينهما
احاديهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة احاد ما منفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظة اجمالا لا برهان التطبيق
يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا محال سواء كان بينها ترتب اولا ولان التطبيق
باعتبار النسبتين بحيث تتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد
احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق ببرهان آخر على استحالة التسلسل تقريره انا
نفرض المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد
التي فوقه على التقدير الاول وتحته على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير لمن حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار
احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير
الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة
على التقدير الاول لا تنطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على
معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران
بحسب وصفي العلة والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما لكل علة ومعلول
منطبقين كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم تنطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان
تنطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته
وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحد وفيه انقطاع السلسلتين
وكذا المعلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتأخر عنه وعن ذلك المعلول
ايضا لكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدها معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة
سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وتنقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان
كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلة ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة
اذ الجملة لا تحصل به وليس نحو الجملة التي هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان آخر تقريره
ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا دخل لغيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك
انه موجود ممكن اما الموجود فلاعتضاد اجزائه في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه
واما الامكان فلافتقاره الى جزئيه الممكن وهو اذا كان الجميع موجودا ممكنا فوجده بالاستقلال
اما لنفسه وهو ظاهر الاستحالة واما لجزئه وهو ايضا لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه
ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان
الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا والا لم يوجد
الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءا لان كل جزء يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا

٧ العلل او العلة المحضة اذا كان التسلسل في جانب م

وضع

تلك م

كل م

يستقل بدونه ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد
علتان على معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد
السلسلة مستندا الى آخر منها الى غير النهاية هذا خلف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء
الذي الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا
من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نسلم
استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس
ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها
وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان
اريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كون بعض اجزاء السلسلة وان يستحيل لو لزم كونها علة
لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى لنفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب
مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل
بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل فاعل الخشبات بل يبقى
على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها
موجدها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها بعاونها في ايجاده
وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد
انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء نفسها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب
قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا كالخشبات السرير وهيئة الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول اذا لم يوجد
العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان
وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الآخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما
ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها
او بجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مرتبا الاجزاء كانت
علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء بحدث كل جزء منه لجزء منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
والتخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة
جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله
وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض
المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة حيث يعبر من جانب المتناهي ولذا يعبر
عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بعد المعلول الاول بانه جزء من السلسلة
تحقق السلسلة عند تحققه ويمتنع كل جزء منه جزء منها فان لنفسه جزء من السلسلة يكون عليه المجموع
الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا الى كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول

المحض لا يصلح علة مستقلة لايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج
باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمقارنة
من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يتجه
في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان
علة كل مجموع امر داخل فيه لا امر خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخير في ايجاده فان قيل
نحن نقول من الابتدا علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض
فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لا لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول
الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا تستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها
الى معاون خارج هو تمكنها القريب وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلته
وقولكم انها ممكن بمجرد عنوان بل هي ممكنات بحسب كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة
اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي
هي علة موجدة بالسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على
توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك
الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال
عن التحصيل هذا وان قوله لان المجموع له علة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت
فساده وان اريد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون متقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع
الى اخره وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود
اي اذا وجد احد من المتضايفين بالحقيقة وجد الآخر قطعا فلا بد من ان يوجد بازاء كل واحد من الآخر
يكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فهو علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير
النهاية لزاد عدد العلة على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس
كالعلة الاولى وجه آخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة
تشتمل على الوف فعدة الالوف الماخوذة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر او لا
لان عدة الآحاد تجب الف مرة مثل عدة الالوف لان معناه ان ياخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة
مائة الف مائة وايضا ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد ح تشتمل على جملتين احدهما تعدد
عدة الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي
السلسلة هذا خلف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب متناه

برهان التضايف

السلسلة م

ان يكون م

واخرى لقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي تقدر عدة الالوف م

متناهي في الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية
لكونها محصورة بين حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدا الجملة الثانية اعني
الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها
عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد
والاحاد متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي تعدد الزايد على عدة الالوف
تقع في جانب المتناهي ويكون متناهية من انحصارها بين طرفي السلسلة وتبدا عدة الالوف وهي اضعاف
عدة الالوف تسع مائة وتسعين مرة فيلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزايها عدة واحادا على ما تقرر وقد يمنع
المقدمة القايلة بان هذا متناه ولذلك ذاكر اوافل بان التناهي والتفاوت من خواص المتناهي
ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناسبتين او غير متناسبتين او متساويتين
او متفاوتتين وتناهي النسبتان اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما هنا العلية والمعلولية
مطلقا بل الفاعلية والمنفعلية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي في الوجود والعدم على معنى انه
اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافيهما في الوجود
وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت
المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي هذا معنى تكافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن
تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا
وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فاثبت ان تاثير الوجودي في العدمي
لا يجوز ثبتنا ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا
وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من
انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون
الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هذا خلف فمردود بانه يجوز ان يكون الوجودي
الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما
قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وحكمه ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة
اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول
وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد فمردود بانه يجوز ان لا
يكون للممكن علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا
ولو سلم جواز ان يكون عليه واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود الوجود عليه لجواز
ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع ايجاد النسبة لتنافي
لازميهما قال الحكيم البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لا يردكا بلا
له وهو اعلى ذلك امتناع اتصاف الواحد بصفات حقيقية زايدة على ذاته على ما تقوله الاشاعرة

وتسعة م

عدة الالوف بالضرورة فيلزم تناهي م

متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويان او متفاوتان

المعلولية في معروض وجودي والعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت م

اقول م

واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة
القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المتسبين الذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي
لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل الذي يجب عند وجوده وجود
المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد
ان الفاعل اذا استجمع شرايط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود
المعلول فيه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع فيه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود
المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول
ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل
يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا
فلو اجتمعا في شيئين من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال مدفوع
بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية
كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية
والقابلية ولا محذور في ذلك وتجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك
العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة
لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة في
تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين
على المصاحب يعني اذا كان شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان
يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة
وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت
علتها انهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص
يعني لو كان التشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل تشخص علة لاخر منها
لاشتماله على تلك الماهية ولزم لا تناهي اشخاص العناصر مرتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم
انه يلزم ان يكون كل تشخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل تشخص من اشخاص العناصر لاشتماله
على الماهية العنصرية علة لذلك التشخص الاخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بعين دليل اخر
على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقرير ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعض
من غيرها بل كلا من ذلك سواء فينبغي ما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هذا خلف وفيه نظر لانه يبقى العلية
الذاتية على ما تقرر ان يكون علة لماهيته وحقيقته ان يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد
مدخل في تلك العلية فلا يبقى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تفرعه دليل اخر

اقول م

كما صرح به م

معلولا فافرضناه م

تقرير ان الشخص من العناصر لا تقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض
متقدما بالذات على شخص اخر ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدمة بالذات
على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان التقدم
والتاخر بحسب نفس الامر ولتكافوهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافي شخصا اخر في
ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافيان لا يكون احدهما علة للاخر ويرد عليه
وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنيان على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية ولبقاء احدهما
مع عدم صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص اخر والمعلول
لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستقرائي على تقدير التسليم
لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والعقل منها يفتقر الى تصور جزئي لتخصص
بالفعل وشوق وارادة ثم حركة من العضلات لينفع منها الفعل اشار الى مبادي الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم
او الهابي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي
يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوا فلا ينبغي بجزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور
المتساوية على الباقية ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى شوق غو طلب
انما ينبعث عن ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمونه
شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه والضار ويسمى
غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول
ما يشتهيه كما في الدوا البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق بالفعل
بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع
مانع من حياء او حمية وعند وجود الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما
الى القادر عليهما ويلمه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقد قيل لو
كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع
الشركة يتوقف على وجود لا ما قيل وجود السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادا واقعا
في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوقائع لا تكون الا كذلك
واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده
فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف
على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج بعد الحصول في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا
لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة الى مكان يتبع اراد بحسبها اي بحسب تلك الارادة
وجزئيات تلك الحركات تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال

وحصوله في الخارج صح

الحركة

الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها كما شيء من تصور الحركة عليها مع انها
مشتملة على حدود تقطعها المتحرك من غير ان تتصورها بخصوصها وتعلق ارادته بالحركة
اليها وحركة عليها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في
حدوث الحركات الجزئيات المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا
لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية
توقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة تخيلها اولا وينبعث منه
ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ارادة
جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقعة بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا
اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيلة لحد اخر بعد انقطعت
حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق
به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية تترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات
مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية كذلك
استمرار التخيلات والارادات هكذا تجدد منصرفه لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض
بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية لا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام
فيها كالكلام في الاول للتسلسل ثم ان كان التسلسل ان كان فيه محال وان كان السابق عليه اللاحق
كان ايضا محالا لان السابق بعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجودات
اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات
وارادات اخرى يعني ان السابق علة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان
العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من
نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك
الغاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف
او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي يعرض في المسافة
او تخيل بعضها دون بعض والاول يقتضي تصورا غير متناهية مرات متناهية لان المسافة منقسمة الى
غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي لا تتناهى شاهد ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه
عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء
من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون
ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل
السؤال بعض المحققين بان الوجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع المسافة
وسيأتي تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد يخفى من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي

غيره

بها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود
المفروضة عليها وبوجه القصد اليها لخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة
جزئية فلا يرد الحركة على مسافة تنقضي على القاعدة القايلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور
وارادة جزئيين وما ذكر هذا القايل بني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله
وما اعترض به على الجواب ايضا فان لكل مسافة وتلك القاعدة مستندة ويشترط في صدق التاثير على
المقارن للوضع قال الحكما يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض
المقارنة لها انه موثر بوضع خاص بينه وبين ما يوثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها
بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع
ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل
ما كان مقابلا لجرمها واعترض بانه ان اراد بوساطة المادة توقف العقل على تخيل المادة فذلك مسلم
لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم
من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان لوصفها مدخلا في تاثيرها فذلك ممنوع
فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي
بعد حصوله بالمادة موثر الخصوصية ذاته في المحال فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان
حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس الناطقة
تاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل بها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب
والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات
اوضاع وما يقال ان هذه معدات للنفس وكلامنا في الموثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا والشاهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله
والتناهي معطوفا على قوله الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير على الوضع مستلزم
للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي
باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على الموثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي
وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على الموثر نظرا الى
آثاره انما يكون بحسب المدة والعدد والشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة
على اثبات ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي آثارها الا بحسب احد تلك الامور الثلثة على اثبات
ان القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي آثارها الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي واللا
تناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف الموثر بالتناهي واللا تناهي
نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد وهو التناهي واللا تناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما
ان تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة

المجرد

منوقف م

ال م

مطلقا وذلك اعني ان الموثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثارها م

الاثار م

بحسب م

ثم ان التناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع
اللا تناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللا تناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في
الشدة كرها بقطع سهام مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل
هي اشد من قوة من التي زمانها اكثر مما يكون غير متناهية في الشدة فيجب ان يقع الحركة الصادرة
عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للتقسيم فالحركة
الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر
الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض
محالا مستلزما لمحال آخر لان القوى تختلف باختلاف العامل ومع اتحاد المبدا تتفاوت مقابلة
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدا
عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى كلما كان
اكثر كان تحريك القاسر له اضعف لكون مقاومته ومانعته اكثر واقوى لانه انما يفارق بحسب
طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوته جسما من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة
والكمية بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه لزم ان تتفاوت منتهى حركة
الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المقاومة فيه اقل فيما يقسر وتنتهي
حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره
على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما
كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة مخربة تحريكها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان
لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا معين لزم
التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا تقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير
ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميته ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ المتعقل الكلي لا
يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة
نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة لا يكون موثرة آثارا غير
متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوى الجسمانية
مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تناهي جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها
المباشرة لتلك المخرجات عدم اذ كانت واسطة فلجواز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا
بانه للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح

الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث
فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود
في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائها تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم
عليه ههنا كون القوة الطبيعية قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان
كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون قوة
القسر قوية على تحريك الجزء من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوى بخلاف
الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة وهذا الاعتذار بان المحال اللازم من
تفاوت الحركات تناهي ما فرض من غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف
بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا تكون الحركة مبدا ويكون التفاوت بين الحركتين
بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المبدا ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز ان يكون التفاوت
الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطو بان يكون حركة الاصغر في الغربية وابطا في الطبيعة من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطو يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت
في العدة لان الاسراع يكون عدد حركاته اكثر قطعا على الثاني يقع التفاوت في المدة **اقول** اذا كانت
قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير لا بحسب
المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية
عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم اتصافها فرض غير متناه بجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما
متناهيتين بحسب العدة مع تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة
يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة والعدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا
متناهيتين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية
العدد فعدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور سبط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء
له بالفعل فاذا جزي الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدور الله تعالى غير متناهية
ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم
التفاوت بحسب العدة لان الطولية الزمانية يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين الصغير
والكبير غير متناهيين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة
عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع ان فرض انه غير متناه عددا باطل ايضا لان الطولية زمان الحركة انما
يستلزم زيادة الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطو وذلك ممنوع وبعد اللتيا والتي
فبرهان تناهي القوى الطبيعية الجارية في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منتقد بانقسام ذلك الجسم
على التشابه كالطبايع في الاجسام الصغرية وكالقوس المنطبقة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي

كونها قوية

عدم

وجه تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد

لزم عدم التناهي في العدد وهو منتف

ثم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار من الكافر من اما على الاول فلكافر ان العددان اللذان هما مبدا العدة ومنتهاها واما على الثاني فلكافر ان هما حكما في المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن اقصر عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما صح

انسارة

المقابل للتحريك القسري يتناول التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس
البشرية لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات من بسايط لا تخلو من معاوقات لصغرها
طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة
في القابل المركبة فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوى القسرية انما يجري
في قوة قاسرة لجسم حالة ما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه لا معاوق لها فيه منقسم بانقسام ذلك الجسم وذلك لان
مبناه على ما سبق على التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقة طبيعتهما
والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم

ونسبة الطبيعتين

ان هذه القوى التي ذكرت قبلا من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا انما
القايلون باسناد الممكنات الى الله تعالى فلا يثبتون موثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل

ابتداؤه

المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقوله دائي وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار
الحال فيه وهذا الحاصل صورة للمركب وجزء فاعل للمحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة
الهيولى والصورة ثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى
علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا تكون علة لوجودها لاستحالة ان
يكون الشيء قابلا فاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخلو اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل
لان الصورة والتشكل بوجدان مقدار الهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم
على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة
لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل
متلازمين لا بد وان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر
ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا فاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولم نسلم فلا نسلم
ان الصورة مع التشكل فان التشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار
الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم
فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما تظهر صحته في المتقدم والمعية الزمانيين
دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع التشكل زمانا لان تقدم الهيولى على التشكل ليس بحسب
الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل
ايضا يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما حل فيه باطل قطعا لان الشيء ما
لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من
جملتها حلول شيء فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل
هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود الحال
المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلية بوجود خارجي

اجزاء

الطبيعة

تلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك المقدار وهو متاخر عن وجود المقدار

كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشي في وجوده الى ما حل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور
فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصور الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة
ان الشي لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن
محتاجا الى محل في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصور الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد من ان
يحل فيها مثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعل قوله ان الشي ما لم يتشخص
موجودا في الخارج لا يمكن حلول شي فيه قلنا ممنوع لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال
على وجود المحل ولا استحالة فيه انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف
على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشي لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه
فذلك اذا لم يخلفه بدل والصور الجسمية اذا زالت عن الهيولى خلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة
وجود الهيولى هي احد الصورتين المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في نوعها يستقر قائم
بدعايم متعاقبة بزوال واحدة منها وبقيام مقامها اخرى فان قلتم انهم قد ادعوا ان الصور محتاجة
في عوارضها المتشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون المتشخصة علة لها سواء كانت بعينه او غير
معينه قلت انهم ارادوا بالعوارض المتشخصة هنا العوارض اللازمة لشخصها التي اذا زالت
لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد من تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في
العوارض المتشخصة امورا كلية لا تصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل للمطلقين وغيرهما
من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة
الى المركب منها مادة له وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منها صورة له وظاهر
هذه العبارة يوهم ان الصورة والمادة بمعنى العلة المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى
والصورة او المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المتقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد
عرفت فيما سبق انهما بمعنى وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها امر بالفعل او بالقوة وهو اعني
الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى عن غيره مقوما
له وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منها جزء للمقوم **اقول** فيه منع ظاهر
اذ لا يلزم من عدم الاستقلال التقوم عدم التقوم وقبول المحل للحال اعني اتحاد حصول الحال في الحل
ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان هنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه
منه لكن المحل قد لا يقبل شيا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصور الانسانية ثم اذا صارت
جنينا قبلها اجاب بان القبول اعني اتحاد حصول الحاصل في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا
بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة
الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول فقد بعده لا اصل القبول

والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل يستفيدها من الامور الحالة
فيه واعلم ان ما نقلناه عن الحكما في هذا المبحث كلا من فروع الهيولى والصور والصنف لما كان
منكرا لها كما سيجي وكان المناسب بان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على
طريق الاثبات والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية
علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ يتعلقها يصير متقدما على الفعل بهذا الاعتبار يكون الغاية علة
للمعلول الذي يصدر عن الفاعل معلولة لوجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب
على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا
معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي العلة
الغائية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما
القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادي
اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدا القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو
الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملايم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل والتفكر
صور في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فجذبتها القوة المحركة وليس لها قوة غير ذلك وهو اي
الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل
اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما خرج عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة
موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه
تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لغاية لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى
المكان الذي يصادفه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية
بل معنى اخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية
فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم
تحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي ان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدا هو التفكر
او عادة ان كان المبدا هو التخيل مع خلو وملكة نفسانية كاللعب اللحية او قصد ضروري ان كان المبدا
هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث وخرافة ان كان المبدا هو التخيل وحده من غير
انضمام شي اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات الحكما قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان
لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى
اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا
للاتفاقيات غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائما او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا
وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديه متساويا او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتادى هو
اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة

في المادي كان المادي دايما وكان الفعل سببا ذاتيا وما تادي هو اليه غايه ذاتيه وان لم يكن متحقا
لاذكر امتنع المادي فلم يكن ههنا سبب اتفاقي ولا غايه اتفاقيه والجواب ان ليس كل ما هو معتبر
في تحقق التادي بالفعل جزا من المادي فان انتفا المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس
شي من اجزائه فالمادي اذا انفك عن داته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه به او انفكاكا
راجحا عليه فهو المسمي بالسبب الاتفاقي وما يتادي هو اليه بالغايه الاتفاقيه واذا اعتبرنا ذلك
السبب مع جميع الجهات المعتبره في تاديه كان سببا ذاتيا للسبب الذي هو غاية ذاتيه له مثال ذلك
ان حفر موضعا فيصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديه الى الكنز دايما ولا اكثريا فلا جرم كان
سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقيه له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز
وكونه منتهيا مع الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرايط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة
مطلقا سواء كانت فاعليه او مادية او صورية او غايه قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع البسايط المنصرة
والمادية كهيولاتها والصورية كصورها والغايه كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبه
فالفاعليه كمجموع الفعل والصور بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصور شروط لفاعل الهيولى
والمادة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصور الانسانيه المركبه من صور
اعضايها الالية والغاية كمجموع شري المتاع ولقا الحبيب بالنسبة الى العشق الشوقيه وايضا كل واحد من
العلل اما بالقوة فالفاعليه كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية
كالنطفة بالنسبة الى الانسانيه والصورية كصورة الما حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهوا والغايه
كلقا الحبيب ما لم يحصل او بالفعل كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجسمين بالنسبة
الى الانسانيه والصورية كصورة الما حال كونه ما بالفعل والغايه كلقا الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد
منها اما كليه او جزئيه فالفاعليه الكليه كالبنا للبيت والجزئيه كهذا البنا والمادة الكليه كالنطفه والجزئيه
كهذه النطفه وكذا في سايرها وايضا كل واحد منها اما ذاتيه او عرضيه العلة الذاتيه تطلق على ما هو
علة حقيقيه بالقياس الى ما هو معلول حقيقه والعلة العرضيه تطلق باعتبارين احدهما اقتران شي بما هو
علة حقيقه فان الشي اذا اقترن بالعلة الحقيقيه اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضيه
والثاني اقتران شي ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشي المقترن بالمعلول يسمى علة عرضيه
فالفاعليه العرضيه كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفرا الموجبه لسخونة البدن
المانعة للاجزا البارده التي في البدن عن تبريده فلا زال المانع عنه برودته بطبيعتها فالفاعل الصادر عن
الاجزا البارده التي في البدن اعني التبريد ينسب الى العرض الى ما يغيرها ويزيل مانعها وهو السقمونيا
والمادية العرضيه كالخشب للتسهير اذا اخذ منه صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتيه
وما يغيرها اعني الخشب ما خوذ مع صفة البياض علة مادية عرضيه والصورية العرضية كصورة التسهير
اذا اخذت مع بعض عوارضها والغايه العرضيه كشرا المتاع مثلا بالنسبة الى السعر اذا كان المقصود منه

لقا الحبيب وحصل بتبعيته شرا المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة
العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقيه كالصانع الذي هو جنس للبنا والخاصة هي العلة الحقيقيه
كان البنا وكذلك في سايرها وايضا كل منها قريبه او بعيده فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى
والبعيده كالاحتقان مع الامتلا بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سايرها وايضا كل
منها مشتركه او خاصة فالفاعليه المشتركه كبنا واحد لبيوت متعددة والخاصة كبنا واحد لبيت واحد
وعلى هذا القياس في سايرها والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة
ذاتيه لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد وان كان معدوما فقد عدم
الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود وهو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود
الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما تم لو ثبت ان تاثير
الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال
كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منها علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال
وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل الماهية
موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط
جعل بينهما فتكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود
قد سبق ان العلة المادية والصورية يسميان علة الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغاية
يسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم
على السوا فاتصافه بكل منهما مستدعي سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني
لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة
كالحركة والزمان بدليل امتناع البقا عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب
ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقا بمعنى امتناع اجتماع
اجزايه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه
ومن العلل العدمية ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المودية الحركة الى منتهاها او خلاف
كالحركة المودية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضدة كالحركة الى فوق المودية الى الحركة الى اسفل
والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانيه او بعيد كاعداد النطفة
بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة
ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعليه عرضيه له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة
مع انه علة معدة ذاتية لحصول

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض

وفيه فصول الاول
في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يتقدم
بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال

اتمام

لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر م

اقول م

الحرم

البرودة م

الاعراض م

بعض الاعراض على احوال الجواهر كاستدلالهم باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع
المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك
مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة
البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه
والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يعني او لا
يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خرج الواجب
عن تعريف الجوهر حيث جعل المنقسم هو الممكن ظاهر وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال
في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مقارن عن المادة في ذاته
دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة **اقول**
في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خفاء فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن
وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما تركب
منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا يدل الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسم في يكون مركبا من جوهرين مسكون
احدهما حالا في الاخر متوسطا له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما
ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون
وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءه وهو الهيولى او لا متحيزا او لا جزءه وهو اما
ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزؤه والموضوع
والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل
لما مر من ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد يرفع موضعه
ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد يقال ان العرض
هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وهو الموضوع
والعرض مباينه لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض
على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس يصدق
كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال
فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا
والجوهرية والعرضية من توابع المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع
بالاولوية والمعقولية اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار
المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على
ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما

80

تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر
واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير
والاصوات والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي
الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة
قد تصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر
عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه
في هذه الامثلة امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما
معقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتي
لا يكون معقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعها في حقيقة
الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته
انما يدل على ان المعقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها
بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته
من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث [illegible] معقول من الجوهر امر مشترك عرضي
بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجواهر انه المستغني عن الموضوع ونعقل
من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين ثبتا لموصوفهما ماخوذين بالقياس
الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتي له وان قطع النظر
عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا
على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك
انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا
لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض
بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا
به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما
لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية
ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية **واقول** انما يثبت بذلك
كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت
سوابق عبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انها ليست منها واستدل ايضا بان الجوهر
لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان انواع المندرجة تحت جنس
تلك الفصول اما ان يكون جواهر فينقل الكلام الى تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب

بعضه منه بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من

ان المعقولة

سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما
ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه
بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض فغير
ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر
ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقايق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل
ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان
الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى
كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد
بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من التضاد العدم وقد يطلق التضاد على البعض
باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا
بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال من التضاد للجواهر فاذا خلق الفنا انتفى
الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من التضاد ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا لشيء لان الضد لا بد
ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان كل اثنان
في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين
كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الامر التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد
لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان
بها فان اتصاف احد دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض موقوف على امتيازه عن المثل الاخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة
واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو باطل لكونه واحدا بالفرض
واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر والجواب انا
نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية
كما مر في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب
ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال تستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين
لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن اثنين وذلك لانا لو فرضنا ان
يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه
قائما بمحلين فيلزم في اثنينيته عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون اثنينية وايضا لو جاز
حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا
والتالي باطل فكذا المقدم وجوز بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قايم بالمتقاربين

من التقابل س

المثلين ص

وهو باطل لكونه واحدا بالفرض ولما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل على ما مر

سلم

ان لا ينفصل اثنان ص

الوحدة

والجوار

والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف
بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة
بالابن وكان منشا هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة
زعما منه ان التاليف عرض موجود قايم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا تالف
جسم من اجزاء كثيرة قام عنده لكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة
الانفكاك بين اجزاء الجسم المولف لا بد له من رابط به يصعب الانفكاك وذلك هو التاليف
وليس قايما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما لتكون
وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر
الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل
المختار لا الى عرض واحد قايم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين
كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو
جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم
ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القايم بالثلثة ثم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث
هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة
والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والجسم بعينه متجزئ الى اعضاء والقيام بمجموع
اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض الواحد القايم بمحل هو بعينه القايم بالمحل الاخر
لا ان يكون العرض الواحد قايما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور
وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي
انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل
الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منها
اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء
كانت خارجية كالهيولى والصور او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام
غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب
انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم
الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يعرض في الجزء الاخر من محله واما انقسام
المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد
دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد
بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك

من ذلك الحال في شيء ص

الحاصل حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك
الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال
في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال
في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل
من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سريان واستدل على
ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محلها وليست
منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يحل في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في
المنقسم لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من
اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في شيء من اجزاء ذلك
المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة
والاضافات امورا موجودة في الخارج **اقول** ان البديهة لا تفرق ذلك بين الامور
الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فلما جاز في الاعتباري شغل كل المحل
لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن ورد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير
مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان تنعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع
المخروط وتحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان
تنعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما وتحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة
تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال
هذه الاطراف امور اعتبارية لا تتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية
فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات
التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات تتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كما يحدث في الشخص
بعد ان لم يكن اعني والموضوع من جملة المشخصات اي العرض محتاج في تشخصه الى موضوعه من وجوه
الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما انه
لا يكتفي عنه بوجوده اولا لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده
لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة واستغنى عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا
اليه فلا يكون عرضا هذا خلف **اقول** فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في الوجود قوله
لا يكتفي عنه بوجوده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول
المسئلة وان اردت به استفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من
الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار

لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه
في شخصه والا لما حل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا للمنفصل لا
يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة للتشخص هذا
الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل
الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخرا الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل **واقول**
لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة
لتشخص اللاحق ومثل هذا جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم
من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما حل فيه **واقول** يمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص
العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم
لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى
متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر
غير مر وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى المحل على السوا لجواز ان يكون له نسبة خاصة
الا هذا التعيين خاصة سيما اذا كان مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض يمتنع
في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان
الموضوع محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا
يفيد وجودا مشخصا كان محتاجا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى
هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة ان انتفا المحتاج عند انتفا المحتاج
اليه وفيه نظر لانه لا يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب تشخص
العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر كحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم
ينعدم ولا يكون المشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من الهيات فان اجيب بانه يستلزم تواردها
على مستقل على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على
سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال
من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج
فيكون محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز
المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال اعني الحيز لا في
وجوده او تشخصه فلو انتفى الحيز انتفى بخصوصه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول
باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الا في
حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في حيزه
الى الحيز مثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع

لاحتياجه اليه في عرضه التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما
ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قايم بعينه في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه
مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص
للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم الشخص قد يفارق مكانا
الى آخر مع انه ذلك الموجود المشخص فلا يكون الجسم الشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان
معين وحريان دليلهم في الحيز ممنوع فان دليلهم في الحيز ينقدح باحد ان تشخص الجسم لمادته واما
عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض يكتنفه بالشخص او امور تتعلق بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية
مطابقة للتشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع فيسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص
ولا شك ان الصورة الجزئية انما تحصل من امر شخصي جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية
من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص
ايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه يمتنع والحكماء على انه جايز
بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل متوسط كالشرعة والبطو فانهما
يحلان اولا في الحركة وتوسطهما يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة
الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحنا فانها اعراض قايمة
بالمقادير القايمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قايم بالخط وكالخط فانه عرض قايم بالسطح
يعني ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة
والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة
والانحنا على تقدير كونه وجوديا انما الجسم والشرعة والبطو ليسا عرضين زايدين على الحركة
قايمين بها بل الحركة امر مستمر تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى شرعة او بطوا ولو سلم
ان البطو ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والشرعة والبطو عايدان الى الذاتيات
دون العرضيات اذ ظاهر الاعتبارات للاختلاف للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقطع المسافة
المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة
الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو الشرعة او البطو واستدلوا على امتناعه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فالقيام به العرض يجب ان يكون متحيزا
بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض
فلابد الآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام
بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القايم بنفسه
احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض
على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر

بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهيته ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص
البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قايم به وليس التحيز
متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا بد
ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك التحيز نفس التحيز فقد اشترط
قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز للقايم
بالجوهر فتكون قيام كل من تحيزيه مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له
الثاني ان اوصاف الباري تعالى قايمة به من غير شايبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهى قيام العرض
بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاقتصار الناعت فيما بين بعض
الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة للحركة ولا وجود لوضعي
اي مشار اليه بالحس لا يجري الاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة ويريد ان يبين حقيقة
الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد بالابعاد الثلثة خطوطا
ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم واراد بالقبول الامكان يعني يمكن ان تحقق في خطوط تلك
وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم توجد فيه كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار
تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقا الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد في المشهور
قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود
قيد الامكان بل يخل لانه يدخل فيه ح ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون الفرض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق
ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في
الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب
وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالتبر مثلا والجسم المفرد قابل
للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا على الاول
يكون فيه اجزا بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزا قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي اجزا لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية
وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها
حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل والا لكان فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل
هذا خلف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو
مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل

تكن ح

دون بعض يكون فيه اجزا بالفعل ولا يجوز ان يكون شي من تلك الاجزا قابلا للانقسام في الجهات
الثلاث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل في تلك
الاجزا اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين
فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما ومن احدهما مع ما لا يتجزي اصلا
فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب الحكما واذا بطل الجزء الذي لا
يتجزي واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظاهر ومذهب
محمد الشهرستاني ايضا لادائه بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزي وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا
لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزي اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة
فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزي مطلقا يدل على استحالة
وجود الخطوط والسطوح الجوهريين فالعمدة في اثبات هذا المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي
لا يتجزي فلذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده
مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون بازاء ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة
التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه
غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الست لا يقال
ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو الطرفان الخارجة منه فيلزم التعدد في الطرفين الحالة فيه لا في
ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذا الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام
ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد
طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شي غير شي
فيكون منقسما ولو رمنا هذا الدليل كما ترى دل على استحالة الجزء الذي لا يتجزي وعلى استحالة
الخطوط والسطوح الجوهرين واذا استحال وجودها امتنع ان تركبها الاجسام الموجودة في الخارج
ولا دل على استحالة النقطة والخط والسطح الفرضيين فانها غير متحيزين بالذات وما له للمكان
والبعد حكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما في المكان والثاني
من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزا لا تجري وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف
بقوله تحت المتوسط يعني اذا وقع جزئين جزئين بحيث يتلاقي الثلاثة فلا بد ان يحجب الوسط
الطرفين على التماس والا لزم ان يكون مداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل محال والا لم يفد التاليف
فائدة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين
غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيان فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة
الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزا وترثلثة كانت او خمسة او سبعة
او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر

حركة على السوا في السرعة والبطو والابتدا فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي
بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساو الحركتان
بل لا بد ان يكون شي من الوسط مشغولا باحدهما وشي اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه
قطعا ثم لما كانت تلك الاجزا غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من
الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزا الخمسة باسرها مع
كونها غير منقسمة فرضا لا يقال هذا المحال لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزي وحده بل منه
مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السوا فيلزم منه استحالة
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض
اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا
قطعا وليس شي من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزا شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا
على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السوا في السرعة
والبطو والابتدا فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة ومتوسط المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين الوسطين
اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على حد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا
على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر
على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ولزمهم ما يشهد
الحس بكذبه من التشكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزي اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزمه منه تشكك اجزا الرحى فانا اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزا لا تتجزي فاذا
تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي
الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا
الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شي منها اقل من جزء
لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته
مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي
الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في تاثير الاجزا فيلزم تشكك اجزاء الرحى
على شكل دوايرها يحيط بعضها ببعض فظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى
الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزمه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتشكك على
شكل دوايرها كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة
الازمنة التي يمتنع فيها التشكك وسكون المتحرك وما يلزمهم سكون المتحرك فاذا فرضنا مثلا

ان فرسا سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه
المدة ربعا من الدور فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان تحرك
الفرس جزءا اول او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة
التي قطعتها اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالالف الف والثاني يوجب انقسام الجزء الثالث
يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر مدتها
وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته
فعلى تقدير ان يرى ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفا الدايرة يعني لو صح الجزء
لامتنعت الدايرة واما ان تلاقي ظواهر اجزايها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها
كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر
المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر
المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا بعدل الدوايرة محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دايرة
مساوية لمنطقة الفلك الاعظم فلا نزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة
اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تلاقي ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان
الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد التزموا انتفا الدايرة وقالوا ان البصر يخطي في
امر الدايرة فان الدايرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدايرة حقيقية وايد ذلك بان
شرط صدق الاحساس ان يكون ما تطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحساسة ادراكه اذ لو لم
يكن كذلك لم تقو القوة الحساسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات
الشوشة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدايرة متجاوزا في الصغر
الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل على ذلك على عدمه **اقول** ليس بشيء
لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا او اكبر تكليف
بوجود الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قايم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام
الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القايلين به من المفاسد التي التزموها اراد
ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة الموجود لقيام الدليل على وجود
الاطراف كما يجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا فهي ذات وضع يلزم المطلوب
وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد
وان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في
المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال
والا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن

موجود

موجود
في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد
انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخلو اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير
منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها عرضا والذات فلم
تكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها
فقط هذا خلف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا
لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزء واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة
في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة
لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة
معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة
موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من
الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والان
لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان
موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي
والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير
منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن
بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هذا خلف واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة
المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان
قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا
لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال
والاخران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه
فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال
ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا
واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال
فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود له ايضا وح يسقط الجوابان

المذكوران وجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة
على المسافة اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة
فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال
غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم شيئا الى اجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام
هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا تتجزى لم يكن موجودة بمعنى انهم استدلوا بوجود الحركة
على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه
لو ثبت الجزء وتركب الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى اخر منها متصل
بالاول لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول وهو باطل لانه لو باحد
بعد في الحركة او حال كونه في الحيز الثاني وهو ايضا باطل لانتفاء الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يوصف
بالحركة حال كونه في الحيز الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الحيز الثاني لان حقيقة
الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكان الثاني فاذا حصل له ذلك
وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني
يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والعاشر بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى
في الجسم يعني النظام وهو لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق
بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام مطلقا
ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية
موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم
حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير
قابلة للانقسام فقد وقع بما كان هاربا عنه فانه غير معترف به فان قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان
هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه
ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاصوات والطعوم والروائح والاصوات
والكميات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان
كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف لزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء المحض بوجود المولف مما ينافي قاما لو

فرضنا

فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الست
متقاطعا امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ويتعين به قوله
كل جسم مولف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده
على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية قلنا نعرض الكلام حينئذ
ثمانية اجزاء من الجسم **اقول** قد سبق انفا وسيجي ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر
وبعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل
تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكن القول بتداخل جميع اجزاء الجسم
والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنعرض الكلام
في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مولف من اجزاء لا
تتناهى بتداخله ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية بضرورة القول بقبول
الجسم للانقسامات الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست
من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها ويتعين في التفهيم الى المناسب يعني اذا شئنا بان نتاهي
اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي
الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا
خلف فلا يكون شيء من الاجسام مولفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز
ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين
من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلا في الاحاد لان نسبتها عددية
قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كانت نظما وتاليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المولف
منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كانت
لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان
انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مولف منها الى مولف اخر منها كنسبة الاحاد الاول
الى الاحاد الثاني بالضرورة وما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت
لانها من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه
عدم لحوق التشريح البطني لان التشريح اذا قطع خيرا قطع البطن ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تحلل
للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا
كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكر بقوله ويلزمهم سكون التحرك لانهم يلتزمون تحلل

الكمات فالاولى ان يعلل عدم لحوق السريع البطي مع قوله وان لا ينقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه وجها واحدا كما نقله صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما
بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المولف وعدم لحوق السريع وتقريره ان المسافة المتناهية
المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له
فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطي اذا توسط بينهما مسافة قليلة
فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق
البطي سريعا والقرينة قضت ببطلان الظفرة يحكي ان الخلاف لما اورد هذا الالزام على
النظام التجا الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد ينقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما عيره شيوخ الجوان البديهة تنفي بطلانها اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من
القول بتفكك الرحى وقد الزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نجد العالم
فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض
بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسوحة اقل من المطفون بكثير بل لانتهائها الى كونها
غير متناهية فيستبعد ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذا الكاتب بل يكفيه ان يقول كما ان
المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير
متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المعينة تحتمل عند
الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع
نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين
قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان تخلص بانا نقول بلا تناهي الاجزاء في كل
امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية
لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير
المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل
فرض فيه والداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال لا نسلم ان نسبة الجزء نسبة
الاجزاء لان الاجزاء انما يكون ذلك لو لم تتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الفرض يقتضي بطلانه فان
حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع ترك الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه
ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون
الجسم المفرد قابلا لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل
الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى
يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة فانه يمتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم

ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته
فيه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قاله المتكلمون ان مقدورات
الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقا عندهم فليس معناه عندهم
الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه
فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا
يتناهى ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة
الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة تفاوت لفصله بالنفوذ فيه والكسر لا
يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة
للقسمة الخارجية وربما سمي ايضا قسمة وهمية وربما فرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل
والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب
حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيرهما
كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسهما بل بالاضافة
الى غيرهما كما ستبين ارشاد اتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة
الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في
الخارج وكذا ما يساوي او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يساوي او يحاذي منه جسما آخر والحق
انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه
او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا عن الآخر في الخارج
بحسب ما فاه المتحرك حدوده ثم يعود متصلا في نفسه واحدا عند انقطاع الحركة وما ذكر
من المغايرة فانما هي بحسب الفعل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا نقول ما ذكر من الادلة لا يدل
على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما دل على انه قابل للقسمة الوهمية والا
لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية
كذلك قابل للقسمة الانفكاكية فقال والقسمة يعني الوهمية انواعها ما هو بمجرد فرض العقل كليا
او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجرد هما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث
في المقسوم امتنعة تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في
الماهية فيجوز ح على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني
الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة
الوهمية يلزم بجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام
البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزي بحسب الخارج

واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزا وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل
في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء ثلاثة غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن
يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين
المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك
المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا انحصر نوع
ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد
منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عند هذا خلف واذا لم يكن
المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع
الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام
في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان حدا لا خارجا عن الحكمة **اقول**
مبناه ليس الا عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية
وهو الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل لشخص احدهما مانع من ذلك القبول او
لشخص الآخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود
المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول
الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزا بالفعل كما هو عند الحس يقبل
الانقسام الوهمي والانفكاكي ابدا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر
المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه
بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته
فهو من حيث هو جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام
يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل
حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ
المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم ورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته
الذي كان بلا مفصل اذا طرا عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما
فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك
الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى قسمين اعدامنا للجسم بالكلية وايجاد الجسمين
آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا تقتضي ذلك
اي انفصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى
اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا تتناهى لان الجسم المتصل الواحد

اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو محال لاستلزامه
ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما في غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة
بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا
حادثة على هذا التقدير فتحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو
التسلسل وايضا فانعدمت مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت
مادتان للجسمين المتصلين حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا مجرد
جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني
اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم
على اجزا موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا تنتهي عددها الى حد تقف عنده
كما عرف في الانقسام فلا بد ان تكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف
عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال هو عند
الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد
وعند الاتصال المتعدد فلا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد
لكان مشتملا على اجزا بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك
بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزا بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل
متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الذات بالمقومات فيكون محلا للمتصل
الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قائما ويسمى بالهيولى
الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصور الجسمية والجسم المطلق مركب منها والصور الجسمية قد
تسمى جسما لانها الجسم في بادي الراي فان قيل انفصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزا بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالانفصال معنى آخر فلا نسلم انه
ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم
المفرد ليس له اجزا بالفعل لا قبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان
على حقيقة الجسم يتواردان عليه فح لا نسلم ان الجسم عند طريان الاتصال عليه ينعدم ذاته
وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث
يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على
ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الاتصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم
جسميته ويحدث جسمان آخران **اقول** القائل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو
الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض

المادة شخص

وتبعيه كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرا عليه الاتصال انعدم عارضه لا ذاته
اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الاتصال وحدث عارضان اخران اعني الجسم التعليميين
الحادثين بعد الاتصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا تنفك عنه لعدم انفكاك
جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل
متعدد كما تقولون ان الهيولى مع الصور الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة
متصلة متعددة فانتم تقولون ان الصور الجسمية متصلة في ذاتها لا بسبب الاتصال بل بعدم
عند الاتصال وحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية
في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم
الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات
الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم اذا طرا عليه الاتصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في
الباب انه كان قبل الاتصال قابلا واحدا للابعاد نصا وبعد الاتصال قبين كل منها قابل
للابعاد الثلثة فالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرا عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال
الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المائية تخص هو عند الاتصال هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم
عند الاتصال كذلك نقول ان الجسم تخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة
اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل شخص متكثر فان قيل
اذا كان هناك تخصصان في كل منها قدر من الما فلا شك ان لكل من الماءين ح تشخص به متاز عن الاخر
فاذا صبنا ما في كوز مع ما في كوز ينتفي بينهما الامتياز وتزول تشخصاتهما فنعدمان بانعدام تشخصيهما فلم
يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا لمجموع ذينك الماءين تشخص به
امتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه
عند الوحدة لم ينعدم قط اما الزايل تشخص اخر به امتاز كل من الماءين عن الاخر وبزواله زال
كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام
مجموع الماءين لان كلا من الماءين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الما الاخر فينعدم المجموع
ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من الماءين بدون تشخصه الذي به
امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة
انما هو منتزع لتخصص كل من الماءين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تخصص كل من الماءين
مركب من معروض هو جوهر الما وعارض به امتاز عن الما الاخر والمعتبر في تقوم المجموع هو المعروض
دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي تقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه
منه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك
لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلقه عنه من الامور الخارجة عنه

لكان

لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون
حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلقه عنه ولا الى الجسمية
المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر اخر داخل فيه يختص به وهو
المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه
ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض
عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلقه عنها فلا نسلم انه
عند تخليته مع طبعه يكون موجودا منفصلا من ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن
منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره
ثم تغير ذلك تغيرا لاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا
فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده معرى عن
جميع التاثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد
ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من ثمة فرض وجوده
فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين
فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته **اقول**
فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف
في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم
لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من ثمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور
التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن
تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم
من ثمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا
الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا تمشي الاستدلال بها على ان الجسم
مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع
الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء
المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الما وربما استقر جزء اخر منه مع جريان الدليل فيهما ودفع
عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انفصلت كل اجزاء موجوده فهي ما دامت
اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن البعض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من المكان العنصري الغالب
دون اجزاء اخر منه لا مدفع له ولا عهدة تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا
لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر تتوجه
الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك

اقول هذا الدليل لا يفيد الا تموي الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشي من الاجسام خال
عن جهة دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له لطبعه دون ما عداه واذا رمينا حدرا الى
فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي عد به بعلة الجنسية لا لان الطبيعة
الارضية طالبة له ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا
لطلب صاحبه حتى يستقيما في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي الآن حجر لا ترتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم
الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان متوجه
بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن
المحال ان يلتئم الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا
هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكرتها ان يكون
كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجي
كان عنده لكل جسم مكان خاص للمجرد وللجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان
واما القايل بان المكان هو السطح المحوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا
وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد استحق
يعني لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا
وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما يخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن
ليس طبيعيا له فانه هارب عنه كما لا يلائمه وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس
طبيعيا له لانه ليس كمالا له جزئيا خلي وطبعه **اقول** عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد
مكانا طبيعيا آخر لا يندرج في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن
واحد المكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر عن خلي وطبعه فاما
ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شي منهما طبيعيا او يتوجه الى
احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا والكل محال فالمكان الطبيعي واحد **اقول** وقوع
الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا جامعه كون الجسم مخلي لطبعه فلعل منشا
الاستحالة اجتماع هذين الامرين المنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب
او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان ولا امكنة البسايط لان التركيب لا يقتضي زيادة
في وجود الاجسام فلا احتياج نسبته الى مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسايط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسايط متساوية في قوة المثل الى اماكنها
او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه دون الامكنة الغالب فانه يهرب ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون

الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسايط
لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن انما خرج لعدم المرجح فلا
يكون ذلك المكان طبيعيا له **اقول** فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها
وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسايط بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسايط على يكون اقرب الى مكان بسيط
فيغلب ذلك البسيط ح على ساير البسايط ويجذبه الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل
للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا
كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود توجب تناهي
الابعاد كما سيجي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة
ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا موثر خارجيا فعلها طبيعة الجسم لا غير واعترض
عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما عرض
للشي بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قبل هذا بعينه وارد في المكان
ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان
وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القايل بانه البعد نوجود المكان من لوازم وجوده
من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم
يستند الى ذات الشي ولم يكن لازمه له كان امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو
ظاهر اذ يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من ثمة فرض وجود الشي فلا يكون
امرا غريبا ايضا ثم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود
الجسم كما في المجرد بل موقوف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان
الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد
في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان
الضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة
والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا
لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة تصدر عن الفاعل على الواحد بعينه في القابل الواحد
امور مختلفة والثاني بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا تصدر آثار متعددة
واما المعارضة فتقريرها ان البسايط لا يجوز ان يشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم
اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف
المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل
الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف

في الجسمية امكن استناد الشكل الى الجسمية كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان
الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير
مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية
المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية
اما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كرة لما علم فيها من الجبال والوهاد واجيب
بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة منها كالرياح والامطار
والسيول فانها تهاجم من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة للحصل لها من الاشكال فلا جرم
يبقى شكل الارض على ذلك لا لانثلام المقتضي لتلك الحفوظات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك
الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعينا فان قيل كون اليبوسة المستندة
الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع من الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية لشيء ولا يمنع من حصول ذلك الشيء قطعا وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت
شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء
الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري وتابعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها
ان الافلاك المكوكبة لها نقر مركز الكواكب فيها مختلفة القدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
الاقدار اليه لتلك النقر والموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون اخر
وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والكثافة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب
بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى الطبيعة واحد بل الى صور متعددة قد حصل له صورة نوعية
تقتضي لونه شكله لكن اتصلت به صور اخرى اعرضت عنها كرة اخرى يختص بها هي كوكب او تدوير
او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقر او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في
الفلك اجيب بانه لا يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب
تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه
تركيب قوي وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي
افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وما يلزم الاول يمتنع
استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع
اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى
ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر

في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان
كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة توثر في مادة واحدة فلا تقتضي الاشكال مستديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ الاشكال الاعتبارية عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فحلها ان كان بسيطا لزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة
وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد
فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم
لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما منعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة وعملها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان
فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة في واحدة وذلك ممنوع والمعقول من المكان
البعد الممكن يوجد ولانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم هنا او هناك ولانه منتقل الجسم عنه واليه ولانه لا تقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك
ولانه يتفاوت زيادة ولا تصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان
مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للاثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان
واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة
الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من
النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها ولا منفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة
الحسية الى النقطة المتوهمة والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه
بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر
والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان
انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكان مثالي له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم
لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بما به فيه لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة
واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او في
الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل لما كونه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من
المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ثالثا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الاخر سريانا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما مشغولا

الجسم وملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا اما دا قايما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب
ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد الممكنات عليه مع بقايه بشخصه فكانه جوهر متوسط
بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة
وح يكون الانقسام الاولية للجوهرية لا خصه على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب
افلاطون ومن تابعه من الحكما الاشراقيين فلا يرد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل
على كونه موجودا ابطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران مبني ابطل واحد منهما تعين الاخر
بالضرورة واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس
كلهم يحكمون بان الما فيما بين اطراف الانا ولا شك انهم يريدون باطراف الانا اطرافه الداخلة لا الخارجة
فيما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وايضا لانهم يقولون
ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون وايضا
فحكم الدفن بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه
ملاق للالة وهو الحال في الجسم ومباين مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام وملاقيها بحلولها
وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويحدده ولا امتناع في خلق عن المالة جواب عن حجة
القايلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن
الجسم في المكان تداخل البعدين اي بعد البعد القايم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه
يودي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع
تداخل البعدين الملاقيين للالة بحيث يودي الى تجويز دخول العالم في حيز خردلة واما البعد
المجرد الذي لا يقوم بالالة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بحلولها وتداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويحدده بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلق عن المالة فتجويز
التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشا امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقط وكل ما
اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد
في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقا
نظيره لا قاه باسره ولم يتصور في احدهما شي كان عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط
وذلك هو التداخل وبان ما لا حجم وعظم اذا لاقا نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيه
كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز
فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الانفسها وكذلك الصورة

الجسمية

الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما
هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من
جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل
في الابعاد مطلقا سوا كانت مادية او غيرها قال الامام في المحصل لو امكن ان يتشكك العقل
في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الانا بعد ان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الواحد
فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة

اقول فيه نظر لان القايلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان
بعد مجرد موجود منطبق على البعد القايم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا
الا شخص واحد لمعارضة مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية
كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد
بل حرمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان
المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الانتقالية التي هي الانتقال من مكان الى مكان
فيلزم ان يكون له مكان وينقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما ترى ابطال
التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا
للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها
وان يكون تاركا عنها لكونه طرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون
الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة ولزوم منافي المنافي
لذلك الشي **اقول** يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الانية ونمنع
لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل
الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان
وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل
وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد
في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المالة على ما يدعونه في البعد الذي هو
المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المالة على ما هو شان البعد القايم بالجسم
لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل
من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان
هو البعد القايم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد
القايم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد
فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضا الحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه

ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطح لتضادت الاحكام اشار الى
احتجاج القايلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي
والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان اللازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة
ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة تبدل عليه السطوح
المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الانتقالية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني
الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم
ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لا تبدله
لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان
حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك
بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون
موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض
بالحركة وصف له بحال متعلقه **اقول** لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف
بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهره به جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد ساكنا لانه
لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الما الحاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الما
بحيث لم يفارق سطح الما الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولو عمم
المكان اشار الى دليل آخر للقايلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا
فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يجوز جسم ليكون
سطحه الباطن مكانا له فليس المكان بين الاجسام كلها والقايلون بالسطح يلتزمونه مع انه
مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل
جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا
بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به
فالقايلون بان المجرد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون
للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث
هو مجموع واما نصفا المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك
انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى آخر فكذلك جميع اجزا المحدد يستبدل
امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزا المتحرك بالحركة الدورية ليس لها
نقلة من مكان الى مكان آخر لكن للقمر والشمس وسايرا الكواكب لعله اصلا والصور تبطله
الاترى انها ثابتة فوق الارض وثابتة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت
هذه الحالة واذا كان كل جزء من اجزا المحدود في مكان ومستدير لا يسبب حركته الوضعية

مكانا باحركات المحدود كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو
البعد دون السطح هذا وقد قيل انهم ان يجيبوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان
بالاجسام التي لها مكان فخرج عنه بالامكان له وان يقولوا ان اجزا المتحرك بالاستدارة
ان كانت مفروضة فلا تعرض لها حركة خارجة قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب
المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان
الى مكان فليس مما يعلم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهوا لملاة الهوا فلم يبطل والسطح الذي كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان
يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقل
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما
فرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه والسطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده
الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان
يكون موجودا حال ما فرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه والسطح هناك موجودا
يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل
والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن ينطبق على المكان ما لي له
فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة
اذا جعلنا لها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد
وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه
وهو السطح الحاوي به وايضا زق الما المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مما
ساله كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الما والمكان اعني السطح الباطن
بحاله ومنها ان المتمكن حال المكانة ينطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان
يكون في كل جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزا الجسم المتمكن في مكانه
مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح
كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان يعني كونه بالما انه لا يوجد شي
من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر وهو معنى كونه بحجمه في مكانه انه بما هو في داخل
المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القايلون

حفرة من المتمكن بل وان يكون كل جزء

بان المكان هو السطح مع بعض القايلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عنهما
نشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القايلين بالبعد الموهوم على جوابين وهم اصحاب
الخلا والالساوت حركة المعاوق حركة عديمة عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج
المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك
الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من
الخلا ومحاله يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها
في فرسخ من الملا ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات
ثم نفرض حركة بتلك القوة في ملا ارق قواما من الملا الاول بحيث يكون نسبة معاوقته
الى معاوقة الملا الغليظ كنسبة زمان حركة الخلا الى زمان حركة الملا الغليظ اي يكون
معاوقة الملا الرقيق عشر معاوقة الملا الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملا الرقيق
ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطو اعني
قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي
المعاوق اعني التي في الملا الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلا واعترض عليه بانا
لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا الى زمان الملا وانما يمكن لو لم ينته القوام في
مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على
نسبة زماني الخلا والملا وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على
قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان
على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان
الخلا الى زمان الملا على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب
المعدودة والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى اخر
نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية **واقول** لا يخلو اما ان يمكن ان
يكون الحركة بدون معاوقة من الملا في زمان اذ لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة
في الملا الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات
بازاء معاوقة الملا الغليظ فزمان حركة الملا الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة
لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ الفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملا
الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملا الغليظ فلا يلزم
ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا الا ان حاصله ان الخلا محال
اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض
الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور

ايضا

ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق وعدم المعاوق وانه محال قطعا فالخلا محال واذا
اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملا لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلا على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما واحد المعاوقة وتختص باحدهما فاذن زمان
نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف
زمان الحركة بعد اتصافها بما يحصل من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المحال المذكور والمصنف
مهد للجواب عنه بمقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطو لانها لا محالة
تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او ضعفه كانت اسرع او ابطا من الاولى فان كانت الحركة تناسبه اي صادرة عن شعور
وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطو بان تحمل ملائمة حد منها وتمنعه
عن الميل بحسب ذلك الحد فترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية
احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطو الى معاوق وذلك اذ الطبيعة لا تتفاوت فيها
ولا تشعر ذاتها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب ذاتها مساوية
تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك
القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق الحرك في تاثيره والا لم يكن
له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج
عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام بحسب اختلافه رقة وغلظا فالهوا والماء
تتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي مانعوته من اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق
القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخل ارتفاع السرعة والبطو من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة
ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين فانه على امتناع عدم معاوق خارجي
فبينوا امتناع وجود الخلا وبانه على وجود المعاوق الداخلي فاثبتوا مبدا مثل طبيعي في الاجسام
التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما
انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيا من الزمان وبسبب السرعة والبطو شيا اخر
لانا بينا ان الحركة تمتنع ان لا توجد الا على حد ما منها في مفرده غير موجودة وما لا وجود له لا
يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطو في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع

اخري في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطو حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل ان المصنف
لخص الدليل باحدي الحركتين الطبيعية او القسرية ثم ادعي ان تلك الحركتين لا يكونان علي حدهما
من السرعة والبطو الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا
للحركة مفردة عن السرعة والبطو ثم نصل الي ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا
وجود له لا يستدعي شيا ليتم ان الحركة مفردة لا تستدعي شيا من الزمان فزعم ان قول
المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم
يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي
زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها تستدعي
زمانا اخر وهذا المعني يستدعي لا تقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية
لزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعالما للدقيق انه ابطل قول المعتزلة بالمعني المذي
فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم ينتبه انه بني الدليل وابطاله بهدم بنيانه
علما منه تقريرنا مشروحا واما النوع فهي ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان
اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدود
هو القاسر لزم ان لا تفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوا في تلك الصور
الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه ادعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق
تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة او البطو وهو محفوظ في الصور الثلث لا تفاوت
ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق وتتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر
لا تفاوت في سائر الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطا فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام
في قوله وكذلك القابل للحركة اعني حركة التحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله
فلا بد من امر اخر يعاوق الحركة في تاثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة
ايضا ممنوع فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل قبول ذلك الامر الاخر هو الميل
قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة فلا تنفك من السرعة والبطو هو شي واحد
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لما هو سرعة
للشي بالقياس الي شي هو بعينه بطو بالقياس الي اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيا لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت
اولا امر اشد وضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكثف
اعني الكثافة والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزا وانتشارها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل

وهذا

وهذا الكلام مرجع في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطو هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك
الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في تاثيره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجزا
لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا
قطعا من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الي اسفل ويعاوقه
في الحركة قوة المغناطيس فيتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير
الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشي لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد
كالطبيعة والنفس واحدهما تقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه
بثقله وهو يطير اليه فلا تم الاستدلال بالحركة القسرية علي امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني علي
امتناع الخلا لان المعاوق الداخل فيه تحدد حال الحركة من الاسراع والابطا لكن هذا المنع في
التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا
وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية علي وجود المعاوق الداخل اعني علي مبدا المثل الطبيعي
لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال
علي هذا المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكما بهاتين
الحركتين تارة علي امتناع الخلا وتارة علي وجود مبدا المثل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة
القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة لا سيما تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب
الصحيح عن تجويز اقتضا الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا
معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة
واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي
الا زمانا مطلقا وما فوقه مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطو وليس
كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا
الجواب انما تم لو بين ان لتلك الحركة جزا موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم
لا يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه
ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بحسب
الوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزا اما بحسب نفس الامر فلا لجواز ان يقال
الزمان تقتضيه ماهية الحركة فلا تقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة
في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل حكم بتاتي الجزا الذي لا يتجزي حكما مطابقا للواقع بان
كل جزء من اجزا الزمان الذي فرضنا انه تقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزا الحركة الواقعة
فيه وذلك الجزا ايضا حركة واقعة في جزء من اجزا المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيحكم بان ماهية

الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا تقتضي الحركة
لذاتها قدرا معينا من الزمان بل تقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان
لاجل كل واحد منها مقصد للمتحرك الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة
مقصد للمتحرك بالوصول اليها والقرب منها ولان كل واحد منها مقصد الاشارة الحسية اشار بعد
الفراغ من بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة ظرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة
وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر من انه ظرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة
اصلا فتكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد اخر فتكون خطا او في امتدادين اخرين
فتكون سطحا فظرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة
والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط والخطوط او السطوح وهي قائمة
بالجسم فتتحرك بحركته فكيف تتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته
سابقا وايضا لزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين **اقول** نعم لا يتصور
حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم
الاخر او حركة الجسم الاخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم
على تقدير حركة الفلك المحدد لها وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة
اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي
اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا و
هي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال
على كون الجهة امرا موجودا اذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى
الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انعكاس الفرق بين المكان
والجهة فما قاله قوله مقصود بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها
والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناهية الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه
الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه
الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت
فلا يتبدلان لان الناظر اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه
من تحت ورجله من فوق فهما جهتان ثابتتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض
غير متناهية لان الجهة ظرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية وتكون
كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي
وخاص اما العامي فهو ان الانسان يحيط به حيثيتان عليهما البدن ظهر وبطن ورأس وقدم

فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته
بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا
وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقعت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها
في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على ذلك الوجه واما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار على
الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين
هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار شخص قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل
على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن
تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات
واذا لم يعتبر كانت متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
امتدادات غير متناهية **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان فلكية
هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها من الموالد الثلثة اعني المعدنيات
والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء
لافلاك اخر تسعة واحد منها غير مركب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس لبساطته بالاطلس
الخالي عن النقوش يحيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وبحسه فلك
الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم
يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة
بطيئة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة
ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر
فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان
يكون الافلاك الغير المركبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك بما فيه من الكواكب
اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان تتصل بها نفس تحركها قال صاحب التحفة
لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوابر البروج
على محدب فلك دخل وتعلق نفس بمجموع التسعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها
الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوابر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لتنتقل
الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واثنى على وشتمل فلك الافلاك الكلية

على افلاك اخر جزئية منفصلة الى الافلاك الكلية على ما دل عليه ما شاهدوا من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطو والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف
والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
حافظا كل منها لنظام مخصوص عائدا كل حال الى مثله وما يقال من ان اثبات الافلاك
على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار
وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها
رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال تغيرها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة
في الجهة التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم تبن على تلك الاصول
نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول
ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطي وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك
الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك ما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه
ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون
تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا وليس شيء اذ منشأه عدم الاطلاع على مسائل
هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة
الاختلاف المذكور على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق
اليها شائبة اشتباه مثلا شاهدنا التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب
اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس
والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة
القرين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار وهي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت
القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينافيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما
يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر
بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس
من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية
والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان
يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما وتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا
تامين واما بالنقص على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من نور استفاده القمر من الشمس وان
الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم

العادية

العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر
اناسا فضلا مختفين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها
كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من
الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من
استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات
والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به
العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا
بل يمكن اثباته من غير انما عليها فان المذكور فيه بعض مقدمات هندسية لا تتطرق اليها
شبهة وبعضها مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضها مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو
الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره
لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه وكما يقولون
ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون
ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطا حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة وبين ما يبعد عنها الابعاد والاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث
والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات
ذكرناها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطو
لما بنا على اصل الخارج واما بنا على اصل الكرويين من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات
الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك
اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن
ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف ح وكفى بهم فضلا
انهم يحيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم
ان يعينوا تواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس
والعيان مطابقة تحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاطلال على سطوح الرحابات
شهد ان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم شيئا مستطاب تداويره وخارجه المركز والمجموع اربعة وعشرون

اقول فيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداويره وخارجه
المركز وهذا خلاف ان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وما يلادهما فلكان موافقا المركز
واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يبقى الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر
تدويرا واحدا فالتداويرية ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين
خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك

الجزئية تصير ستة عشر وهي مع الافلاك التسعة وتنتهي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم
لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالكل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تعلق به
نفس تحركه بحركة الجزء هي كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد
الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكر اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة
صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوهر ايضا يحدبه مماس لمقعر
فلك عطارد ومقعر لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلك الكرة تحت ان
تعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية
عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب
سبعة سيارة والف ونيف وعشرين ابي اثنين وعشرين ادخص وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها
وعنوا بمواضعها طولا وعرضا واما غير الرصود من الثوابت فغير محصور والكل اي الافلاك
باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى اجايزها الطبيعية
وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه
ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط
متحاذية بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة معا متالفة بعضها مع بعض حال كونها في اجايزها الطبيعية
ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن اجايزها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون اجايزها الطبيعية
مع اجايزها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم ومستدل اليها بالحركة
المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج
المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الانية فان القطعة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة
حركة يخرجها عن مكانها فتكون حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج
عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظايرها فانما تسمى مستديرة
لغة لا اصطلاحا **اقول** الفلك انما تحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات
فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه القريب الى مكانه الطبيعي على دايرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك
الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددها قبل فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه
المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء
الى اجايزها الطبيعية انما يمكن بحركة الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد
الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان تتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم
ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه
انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه
خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة

فهذه الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة
والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت
الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين
الكيفيتين يوجبان لمحلهما شلاصا عدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تعدد
الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا يتم على تحدد الجهة بمحدد ولا يعم الافلاك الباقية
والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيها مثل مستدير فلا يكون فيها مثل
مستقيم لتنافيهما لان المثل المستقيم تقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير تقتضي صرفه
عنها وقد يمنع التنافي بين الملكين او قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة
كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستقامة معا وليست
حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم
ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما شلاصا عدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون
الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة
كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الافلاك لرتب المعلولات عليها قلنا
قد تتخلف الاثر عن العلة التامة لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة
لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان تتخلف الخفة
والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلها وان كانتا مقتضيتين لها قال
الامام في المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان نقول لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية
الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها
بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس
اثر التسخين في الماء هذا ويستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها
اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي كنقطة في بحر لجي والجواب ان مراتب التخلخل مختلفة بالنوع فربما
لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما هي فيه من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالم الماء ولئن سلمنا قوة حرارتها
قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها
بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس
اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالارض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار باسرها
عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ثم نار اصلا وقد اجاب عنه بان
الطبقة الزمهريرية تعارضها ولا تتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها
كما تتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة ولو ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية
تقتضي سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول

والترك سوا كان بصرا ويسرا الا بالحركة المستقيمة في اجزا القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في الحركة
وقد عرفت امتناعها على الانعكاس والجواب انكم قد عرفتم المنوع ايضا ولوازمها اي خاليه عن لوازم
تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتكاثف والالزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان
التالي كما مر شفافه لانها لا تحجب عن الابصار ما وراها من الكواكب هذا التمام في غير الفلك
الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كره النار والهوا عطف على كره النار لا على النار
وكذا قوله والما والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية
لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والما فذلك منهما ظاهر واما الهوا فلان الاخف
المرتفعة اليه خرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قويه على احاله ما يصل اليها بالتسخين
واستفيد عددها من مزاوجات الكيفية الفعلية والانفعالية وهذه العناصر لا يخلو عن حران وبرودة
ورطوبة ويبوسة ولم يعد واما مشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين
الحران والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنتين من الكيفيات الاربع
في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهوا
وبين البرودة والرطوبة هو الما وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام
مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي بيننا لوجدان والتجربة والتفتيش
عنها لا على البيانات العامية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل هاهنا
قال الامام من حاول حصر البسايط العنصرية بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوقاية به لعموم
الناس لما بحثوا بطريق التركيب التحليلي وجدوا تركيب الكايانات متدرجا من هذه الاربعة وعليها
مترتبا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم
زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما
غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها وما يقال من انكم ان اردتم بهذه
الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهوا حارا
رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان المتوسط
بين غاية الحرارة والتعدل منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا نقضه بطبعه
زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر
لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا
لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا ازدياد العناصر على اربعة لا يقال حينئذ
يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفة غير متشابهة وهم قد صرحوا بان البسيط يجب
ان يكون فعل طبيعته في مادة متشابهة غير مختلفة لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه
ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق

والى الغير بوسط او وحايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاورها كما
ينقلب النار هوا بالعكس والهوا ما وبالعكس والما ارضا وبالعكس وهي اربع صور
لا يزيد عليها للانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد واما بوسايط كانقلاب النار
ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة
في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار
هوا فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرطبت ولاحرقت ما قابلها على بعض الجوانب
فاذن انقلبت هوا واما انقلاب الهوا نارا فعند الحاح النفخ على الكبريت الطرق
الى ان يدخل فيها الجديد ومن قال جاز ان يجعل لذلك الهوا سخونة توبيه تعمل عمل النار
من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة تنفخ بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما
يحكم العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار تلين بها الحديد واما انقلاب
الهوا ما فلان الطاس المكبوب على الجمر يركد قطرات الما كلما تحيتها حدثت مرة بعد اخرى
فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل التبرع
وليس بذاك لان الما ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الما الحار اولى لانه
الاخف فهو اقبل للتصعد في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك
اما بان ينقلب الهوا المطيف بالطاس الى الما فذاك هو المطلوب واما بان يكون هناك
ما يه موجودة في الهوا المطيف بالطاس وتنزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهوا المطيف بالانا اجزا لطيفة ما يه لكنها لصغرها وجدت حرارة الهوا
اياها لم تمكن من حرق الهوا والنزول على الما فلما برد الانا الذي يليه زالت السخونة من
الاجزا المايه القيمة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الانا وهذا باطل لان الهوا
المطيف بالانا لا يمكن ان يشتمل على اجزا كثيرة مايه لا سيما في الصيف فان حرارة الهوا
تجففها وتصعدها وعلى تقدير تسليم شيء من تلك الاجزا يلزم احد امور ثلثة اما تفاوتها
واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزا
اما على قرب من الانا او بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان تنزل الكل دفعة
فيلزم تفاوتها في مرة واحدة او تنزل شيء فشيء على التعاقب فيلزم تفاوتها وانقطاعها
اذا تواتر نزولها بعد التسخين مرة بعد اخرى مع بقا الانا بحاله الاول او على التناقص فيلزم
تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك
اولا بجواز ان يكون تلك الاجزا مدد من بخارات الارض فانها متجددة دايما فتحادر الانا
دايما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب
في زمان حركة الى الانا مثلا اذا تحرك الى الانا كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على

لقد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا منع ولا تناقض ولا يتوانى
ارتفاع الزلزل وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الآنا مقتضية
لانقلاب الهوا المحيط به ما لزم ان يصير الهوا المحيط بذلك الآنا ايضا مما يسبب برودة الما
وكذلك الهوا المحيط بذلك الهوا الى ان يجري الما جريانا صالحا والشاهد يكذبه والثاني
انه لو كان برودة الآنا سببا لانقلاب الهوا ما وجب ان يركب الندى جميع سطح الآنا
بالاوجه لان جميعه في غاية البرودة والهوا ايضا متصل بجميعه فلزم اتصال القطرات بعضها
ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الآنا قطرات متفاصلة لحبات متفرقة واجيب
عن الاول بان جرم الآنا لصلابته يعسر تلفه بالكيفيات الغريبة وعند تلفه لشدة تكثفه
بها ويحفظ بطنا ولذلك ربما يوجد الاواني الزجاجية المشتملة على المايعات الحارة اسخن
من تلك المايعات فالآنا المذكور لشدة برده يفسد الهوا المحيط به والما لضعف برده وسرعة
تكيفه بالكيفية الغريبة يحلل الهوا المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهوا ما دام على
سطح الآنا اما اذا اغني عنه واتصل الهوا بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم
من اتصال جزء من سطح الآنا الهوا الملاصق به الى الما اتصال كل جزء منه ما ملاصقته لجواز
ان يكون للبرد المحل شرط لا يوجد في كل جزء ان لم يقبله وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال
فيضرب الهوا هناك فيجمد سحابا لم يسبق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى
ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرها وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك
بان تبريد الآنا للهوا ليس باعظم من تبريد الارض الحمراء اياه في صميم الشتاء حين
المواضع التي يخفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهوا ماء وايضا ولو كان
انقلاب الهوا ماء للبرد فبعد نزول الثلج يصير الهوا ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد
من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهوا واجيب
عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم يعلمهما بالتفصيل على ما مر آنفا
في جواب النقض الثاني واما انقلاب الآ ارضا فعند انعقاد تحلل الابخرة بحيث يتلطف
بالكلية كما شاهد عند غليان القدر واما انقلاب الآ ارضا فعند انعقاد المياه الجارية
الى الشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الآ ارضا فعند ما يحل الاجساد
الصلبة الحجرية ما هاسالة يعرف ذلك اصحاب الجبل ولما تبين امكان الانقلابات
بغير الوسط علم امكان الانقلابات بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا
مع مخالفتها بالتكثف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا

فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشية
من خصوصية المزاج لا من الجزء الناري الذي فيه بعيد عن الانصاف بما سبقه
لانها مغنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان يكون انما الرطوبة لان
النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاء اللطيفة فتبقى اجزاء الكثيفة اليابسة لانها
لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة
الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية
استحالتها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب
الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهوا استحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان
فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسته تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها
فلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف
ذلك وقيل انما رطبة لانها تسهل القبول للتحلل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك
ولعله سبب مخالطة الهوا فالدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال
ما الفرق بين المتقسمين احدهما تجويز كون الحرارة في النار التي هناك لاجل المخالطة بالهوا
الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهوا الذي هو
رطب حيث عد الاول خروجا عن الانصاف دون الثاني لانا نقول المخالفان في الكيفية
اذا خلطا تنكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت
الحرارة في النار لاجل مخالطة الهوا لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهوا الصرف
لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهوا فلا شك انها اضعف
من رطوبة الهوا الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على
يبوسة النار فانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب
الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من
الارض المحتبسة في السحاب وهذا ظاهر قوليه وايده بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديدية
تارة والنحاسية تارة والحجرية تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة المشبهة بمواد
هذه الاجسام في مقادير شفافة الشفافة لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك
الشيخ في الشفا فمفسر بالالوان له ولا صوت له لان الزجاج الملون شفاف من نفوذ
الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف ادرته والاول هو شعاع النير
والثاني شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كرة ماسة لتعذر تلك الفرشفافة لانها لا
تستقر ما وراءها من الكواكب واما النار المصنوعة التي تلينا فقد نص الشيخ في الشفا على انها

ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري
فيها ولانها تمنع منها ظل كما في الهلال المصاح عن مصباح اخر وما ذلك الا لمنعه نفوذ الشعاع
المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشكل يوجد
ما يصرفه نفوذه ويمكنها نراه حاله ما غالطها فهي ايضا يكون شفافة لانها لا تمنع لها ظل
ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل وحشو
النار قوية هي شفافة لا يمنع لها ظل ويمنع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحرك بالتبعية لحركة
الفلك لانه حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمايه بجنوبه
والشمس في اوايل الميزان ذات ذنب تقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغيب معه لا تفارقه
ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة من فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها
وتضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة
المذكورة قيد رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كره الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل
من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى
الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه **اقول** ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك
كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى
الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا
تحرك فلك بحركة فلك القمر عن التمكن فيه بالعرض كحركة حابس السفينة تحرك بحركة مكانه باطل
والا لزم ان تتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بحابس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة
وكلامنا في المستدير لها طبيعة واحدة اذ ما خالطه منها مع الهواء عدوها في طبقات الهواء
وتقع على احالة المركب اليها قيل قد تقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما روي
عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يضر ما ذكره كلها والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء
والهواء المجاور لابداننا انما يحس ببرودته لانه يمتزج بالجزء اختلطت جزء من الماء رطب
بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه
مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الشعل وتكون منها الكواكب ذوات
الاذناب والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث
فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطه من الابخرة الماهية ولا يصل اليها اثر شعاع
الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد
والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
فلا يبقى عليه حرارة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا [illegible] نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا ينافي

بينها كما في الزجاج محطه ثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها
لو خلت وطباعها لم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم
عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا نعلم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض
الخلو لا نفيد وما قيل من انا نكشفه وما داك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها
اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه
به لا يقال ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى
الا ترى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على النحاس المذاب احترقت
يده فوضع فانه يجوز ان يكون كثافتها لينة سترها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط
اما انها في وسط العالم اي مركز جرمها منطبق على مركز العالم فلانحراف القمر في مقاطراتها
الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انحراف القمر في مقاطراته الحقيقية
للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم
وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك
المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع
من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس
بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركتها ابطأ من حركته لزم ان يحس حركة المرمي الى
خلاف جهة رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين متساويين
احدهما الى جهة حركتها والآخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كلهما الى جهة
واحدة مختلفتين بالسرعة والبطو والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم
لو لم يتابعها الهواء في حركتها كما تتابع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا يتبع الحجران
المختلفان في الصغر والكبر الريشان في الهواء من سمت خط واحد على الارض لحظ من خطوط
انحراف الارض على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكثير يكون اقل من تحريك للصغير فظهر
بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوايل من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق
وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم رأوا الكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة
الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان
ذلك غير اذا كانت احدهما بالفرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها
فاسندوا الحركة السريعة اليها وزعموا انها المتحركة هذه الحركة وتبعها ترى الكواكب
طايعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كان تحت حركة الشط
الى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت

امتناع الحركة المستدرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن ان المراد مشابهة الهوا هي مشابهة
مع جميع ما فيه جرما كان او فيه جسما كان او كيفا وح لا يلزم شي من المفاسد شفافه **اقول**
الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بانه لا يقع خسوف اصلا اولو كان يتدشعاع الشمس في
الارض فاي شي يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتفسير الشفافة بالالون
ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تتبع كتبهم واستعمالاتهم لا سيما لانهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة
سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا رق وشف جسمه
ايضا عن الكسائي ابو زيد جني فلان ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق وشف جسمه
يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة لعنصرها التي تتولد منها الجبال
والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الثالثة الارض الهوائية المحيطة
بالكرة واما المركبات فمن اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها تركب منها المركبات تسمى
اسطقسات ومن حيث انها تحلل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها تحصل تنصدها
عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها تنقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون
والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا طلت بالقرع والانبيق
تظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية نارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج
وقبل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثر الا بالقشر ولا قاسر هناك
ولا تكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورته ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط
بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما معها من الاجزاء الارضية والمائية فانها
تطفى فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد لامتحان الشمس وغيرها اذا صار فعالا على ساير
الاجزاء الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني
ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض بمعنى ان المركبات
حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة
وذلك لا يتم الا بالحركة فكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فكون مسبوقة بالزمان فكون حادثة
وما ذكره ظاهر لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب
الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما
المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي
عن تسعة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز
ان تكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان تكون
الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات

الا اربعة هي ما يكون المنفعل منها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة
ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك
كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز
ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او
على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان
انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وموافقا
باطل فيحصل الكيفية في المادة فيكون صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة
هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء المستمزج
مثل الحاصل في الجزء الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى
ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي
ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحق القياس
الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه
اما اولا فلانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد
انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا ممنوع فان صورة الماء هناك تفعل فعلين
متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة
العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء
كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فان انفعال الماء هنا ليس الا استحالتها
في كيفياتها واذا كانت الماء منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالصورة فسقط
الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية باقيا بحاله وقد اورد هذا ببيان اخرى
فقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخر ليس الا كسبها بكيفية من جنس الكيفية
الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية السابقة التي للمادة المنفعلة مع فعل كل كيفية
في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فلزم كون المعدوم
مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فلزم ان تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في
مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المتحصل هنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة
ولا يخفى تكلفه هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل الا من كيفيتها الغالبة فلو
توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها

في ما ظهر من تسخين الجسم بيان عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اضعف منها فلا يتصور
كون كيفية واحدة عالمة ومعلومة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل
ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متضمن مزاحمة بعوارض
لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها كما بعد من المزاج على ملك
العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد
ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد
فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم موثرا ورد الاول
بان تلك الاجزاء المتصفة التي خلقت كيفياتها القوية بلا فعل وانفعال يكون مساوية
في الاستعداد لكيفية بلا كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية
لمادة الاخرى لا تتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة
فيصل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الحرارة فان انكسار
سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة
فان الماء الفاتر اذا امزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة
الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل
البرد اذا امزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع مما ذكر
من الحال على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلانه
لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس
البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات
باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان
يكون المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها
على ما يتبين من الاستشهاد **اقول** لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة
الكيفية الشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك
ان يعدم هذه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحال لازم غير مندفع
فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود
الانكسار ضرورة وجود الموثر حال وجود الاثر بعد وثنين ايضا في تلك الحال تحقيقا
لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين مستندا الى الاخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة

بالانكسار

بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان مستندا الى انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم
تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة
النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك الحرارة ولا سبب هنا يقتضي بعودها
ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها
لا يقال الحرارة الكاسرة منعها عن مقتضاها لانا نقول حينئذ يلزم الدور لان البرودة
الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة
الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة
الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل
ان لا تكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع خطاء صدور
البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر عدوه في زمان قريب من زمان الشيخ قال
في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة ولبست ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة
واحدة فمنهم من جعل الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى
من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو فساد ما وكون
لان الامتزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا
القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون
وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء
صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم يتم دليل على بطلانه واعلم ان القول
بالامتزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة
الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء الناريه المخالطة للمركبات لا
تهبط من الاثير بل يكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا توجد في شيء منها صرفا بل هي مختلطة من متشاكل الطبايع ومن متباين
الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والمرة والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى
بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها
فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز
وكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم

قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غير فيه كالماء
مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان
فانهما يشتركان في ان الماء مثلا يستحيل حارا لكن الحار نار مخالطة ونفرقان بان احدهما
يرى ان النار دخلت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ
عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن
مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن
خشبة الفقاح وتبقى في ظاهرها وباطنه لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها
على سبيل الكون عن تحرقه اياها بل لو لم يكن في الفقاح الا النارية الباقية بعد التجفيف
لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يجوز الرض والتسخن ولا يدرك باللمس
والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال
مع هذه الباقية وكذلك النارية الناشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج
موجودا لكان بصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس لما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون
انما تكون بكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز
ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا يخالف ما قال به الاطباء
واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب
الثاني بحجة امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما
يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها
في المتسخن كالمحكوك وهو الثوب اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة
كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية
وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قواه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع
الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام
وتخلخله تقتضي السخونة وكالمتضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا
فانه يتسخن ايضا الثاني ان المائعين المتشابهين اذا سخنا في الاناء احدهما مستخصف الجرم كالخل
مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ
النار وفشوها في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون

الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الماء الصوم المغدوم يجب على تقدير هذا المذهب
ان يمنع من تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به الا بعد خروج شيء يعتد به منه
اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القائم الصباحة اذا ملئت ماء وسدت رأسها سدا محكما
ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكرمها نارا ويسمع صوت عظيم هائلة
تنفرغ منها الدواب فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها
يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الحجر يبرد
ما يوضع فوقه والاجزاء النارية لا تنعقد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة
ثم يختلف الامزجة في الاعداد بسبب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر
المتعددة اذا انضجت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية
صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احدي الذات فاستحقت لاستعدادها
ومناسبتها ان تفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة لولاه
لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر واستراجعها على مراتب
متفاوتة وبذلك تتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد منه الى الاعتدال فتتفاوت
بحالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفائضة عليها
كالاوتقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق
صورة اكمل واشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان
اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية
ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج دون عرض له طرفا
افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب اشارته
وخاصته المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوز الى جانبيه اذ ليس افراد
نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص
الواحد تتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات
له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما بتلك لكن ذلك المزاج الواقع بين
الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى
عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز
ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تتسع لان مقادير
الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير

المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال
في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن
الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة
والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج
عن الاعتدال ثمانية والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الشكل الى اجزائها
الطبيعية متقاومة فلا يقهر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور
المتقاومة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى اجزائها الطبيعية
المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة
من كيفية الى اخرى فلا يحصل ههنا مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد
انقطاعها واجيب بانه ربما يقع الاجتماع لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو
كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع
الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وبقي مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر
وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وتقابل الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل
الاجتماع الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ التشبيه لتقابل الاجتماع غير منحصر في علية
عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان
طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسايطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا
مكانا اخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة
نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد
من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسايط بالتحليل قسرا لمزون الخلاء ايضا
بمثل ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد مر تحقيق ذلك **اقول** ورد
على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوي مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد
بالمعتدل ههنا هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة
لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون مسول بسايطه
متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية
على ما مر فيما نقلناه من كلام المصنف وقد يطلق المعتدل على ما يوجد عليه مركبات العناصر
وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراءة
والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل

بالمعنى

بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الوضعي والطبعي
والاول مشتق من المعادل بمعنى التساوي والثاني من المعتدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع
فيكون احرما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر
وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب اي ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول
لم يكن الوجود منها الا ثمانية على ما ذكروا وكان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة تقسيما
بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون
والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين
واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة
واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين
ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللايق بالمزاج او ينقصانه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال
الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك
فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلاث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول
ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان
والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه
ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية
وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة
واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة فصيرها اربعة فتضربها
في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين
ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه
عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون
لا اكثر وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة
وعشرون على ما ذكرنا وقال المركب الثاني من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان
في الاخر فيضرب الثلث في الستة فيبقى الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع

خمسة لا تحصى على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في الاربع كيفيات فاما ان يكون الخروج
في كل منها بالزيادة او النقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان
يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خط هذا لانه لما اعتبر
في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بكيفيتين وكذا
كل من الكيفيات بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا
في الخروج بالكيفيات الاربع فانتفى بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما
من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه
الذي سبق فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة ما دامت يكون مزاجه معتدلا ولا تقدح في ذلك ان يكون اجزاء
الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما
روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يركب من نوع ذلك المركب فلا تصور بزيادة والاجزاء الحارة
والباردة يكون المركب احر واجود مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك
الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابعد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان
الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام

لما ذكر من الفصل الثاني اقسام الاجسام والخوض البحث عنها الى البحث عن بعض
احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب
التناهي اي الاجسام كلها تتناهى الابعاد بوجه ما اتصاف ما فرض له ضد به عند
ما يسبه بمثله مع ما فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد
التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل
ما يلزم فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض
انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذ حصر مثله انما فرض ايضا انه غير
متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا غير متناه من مبدا معين ونفرض خطا اخر
غير متناه ايضا بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع
الثاني يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا
والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا
تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد
مر الكلام عليه في الادوار وبحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب
اتصاف الثاني هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان نصلها نسبة تما الى ما اشتملا عليه

يعني

يعني الى بعد ما بينهما ح النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتد عشر اذرع مثلا وكان
بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا امتد عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتد
ثلثين كان ثلث اذرع وعليه نقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد
ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة
المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع الى هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول
وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد
ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هذا خلف وقد قيل في شرح هذا التمام ان الابعاد
متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون
البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشر ذراع وعلى هذا يزداد
البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم
ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما لبعدهما بينهما
الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى المرسي وهو ان
نفرض خط يحيط جسم مستدير كمحيط برس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه الى اقسام
متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة
متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لمساوي
القسي التي هي مقادير لها وكل واحد من تلك الزوايا لما قابله لانا المركز كل نقطة نفرض على سطح
يحيط به اربع قوائم وقد قسمت الى اقسام ست متساوية كانت كل واحدة تلك قائمة يحيط
به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان فرضهما المصنف
اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لانفراجها وذلك انه اذا فصل من ضلعي
خطان متساويان ووصل بين المنفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع
لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احدها اعني التي بين الضلعين قائمة
وجب ان يكون الزاويتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المنفصلين متساويتين لتساوي
الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون ضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض اي كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج
بينهما عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية
كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا تناهي محصورا بين حاصرين
وانه محال ولا وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد
ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد ولا يخفى على المتامل ان كلام الفاضل الاول

ما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والتفاوت بينهما انما يصح اذا لو قدر الزاوية بانها
مقدار ثلثي القائمة والضلعان والتفاوت بينهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا تقييد
فالمساواة ممنوعة وانه البرهان السلمي وهو ان يقال نفرض خطين مفرجان كساقي مثلث
بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا وبعد رجوعهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا
ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشد منه بالبرهان الرسمي فنقول
القابل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الرسمي محل بحث وان كلام المصنف لا يمكن
ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود
التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في شرح كلام المصنف ملاحظة انما يدل
على امتناع لانتهاء الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه من جهة واحدة
ولو جوز تجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك يرد على جميعها ان الاستحالة انما تثبت
بفرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل
مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما تتعينان بسد النقطتين
كيف لا يكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة
فيه بذلك على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض
او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا مبني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات
القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان
يكون لمرجح معلوم واحر نسبته الموجب الى الكل على السوا ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر
كالبرد على النار والحرق على الثلج ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا
الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفرد وانها متماثلة لا تتصور فيها اختلاف
حقيقة وقد استدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها
بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من تصفح جميع
الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها فاما قبل ذلك فليس الا الرجم والاخذ بالظن
وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب بانه
لا يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابرهيم عليه السلم جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى
خلق من بدن ابرهيم عليه السلم كيفية عندها يستدل بما يشبه النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير
تسليم استوا الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم
لا يدل على الاشتراك في الملزومات وقال المصنف في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم
على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التشبه فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله

فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما الظل
للابعاد والمشتمل عليها ويراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول تماثلها لتخالف خواصها
وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف يوهم ان المراد بتماثلها اتحاد ما في
مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت بقائها ذهب
الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة يعني انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا
وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان في العوارض والهيآت
لا يعني ان الحق شاهدها باقية لرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين وزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض غير باق وقد بينا لك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقا الاعراض لما كان
جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة قيامها فالتزم انها لا تبقى زمانين
وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من الموثر غير معقول
وانه لا صدق للاجسام حتى يقولوا انه ينبغي بطريان الصدق ومذهبه ان الاجسام تبقى عند القيامة
فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المصنف هذا النقل من النظام غير
معتمد عنه قيل انه قال باحتياج الاجسام الى الموثر حال البقا فذهب وهم العملة الى انه لا قول
بدوامها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى الموثر لذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية
فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده من انها غير باقية في نفسها بل موثرها يجوز خلوها
عن الكيفيات المدركة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاصوات او المشمومة اي الروائح قالوا
فانه خال عن هذه الكيفيات لانا نحس به وعدم الاجسام فيما نشاهده ان نحس به من غير مانع ينتفي
النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على
الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل
الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العالم قد جرت بخلو
الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد
الاتصاف لانه توقف على طريان الصدق وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر
الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل
في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه فلا يفيد الا ظنا
ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضرورة اختلفوا في ان الاجسام هل مرئية بذواتها ام لا
فذهب الحكما الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا والذات هو الالوان والاضواء القائمة
بسطوح الاجسام والا لرأى الهوا الكثيف تمييز مرئي الخلق عنها ثم العقل بمعاونة هذه الاجسام

علم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام في مرتبة ثانية والعرض
فذهب المتكلمون الى انها مرتبة بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة
فاشار الى الجواب عما قالوا في المقدمة من انه يتحرى كلق عن الاصوات والالوان بان رؤية
الاجسام مشروط بتلبسها بها واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تجزى فلو كان الطول عرضا
لكان يحل الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون
اكثر مقدارا فما ليس موصوفا فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس
الجوهر والطويل يرى فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها عن
حركات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم له وضع وموضع
فان كان مستقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر واما الحركة
فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حال
الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا سبق زمانا حيث لم يجامع في الثاني
المسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الجزء
مقتضيا للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة وهو ممنوع وان اردتم بانها
تقتضي ان يكون كل جزء منها مسبوقا بالغير وهو مسلم لكنه لا يقتضي ماهية الحركة اذ يجوز
ان يكون لها جزئيات متناهية غير متناهية ويكون فعل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية
فيكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها بآخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك
الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير
واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها
مسبوقة بالغير وذلك لوجهين احدهما ان ماهية الحركة تركبة من امر يقتضي ومن امر يحصل لان
الحركة لا بد ان يكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوقا
بالامر المقتضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المقتضي ضرورة
ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر
المقتضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها فكل واحد
من المقتضي والمتحصل جزء من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة لكل منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمقتضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية
الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المقتضي الى جزئي يتقدم احدهما على

روية كذا

الاخر

الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي للماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما
ان كل جزء من الجزئيات لما كان حادثا كان مسبوقا بالعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات
في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا يوجد في ضمن جزء من جزئياتها فيجتمع
وجود ذلك الجزء وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازلي ليس وقتا
محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجود الحي منها جامع
عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا ابتداء لها ولا
وقت فيها بخلاف وجوداتها فان لها ابتداء وهو ما يطلق عليه فرض شيء من اجزاء الازل وينقطع
فيه شيء من تلك العدمات التي لا ابتداء لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك
محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود
الحركة مع عدمها تارة بابطال التسلسل اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك
بعين ما سنذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون والحق ان ما سلمه
المعترض من كل جزء من جزئيات الحركات للمستدل ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث
ماهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وما بين المقدمتين بينة ما ادعاه من
حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت هاتين
المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا
كان مجموع جزئيات ماهية حادثة كان الماهية ايضا حادثة ثانيها طريقة التطبيق وقد عرفت
في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو كانت حركة ازلية كان لها ان نفرض
من جزء معين منها كدور معينة مثلا الى ما لا نهاية له جملة واحدة ونعرض ايضا من جزء قبلها
بعد ارتفاعه كعشر دورات مثلا جملة اخرى لم تطبق الجملتين ورد الكلام الى على ما مر وقد
عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور معا ثالثها طريقة التضايف
وتقريرها ان الحركة تحت ولها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات
مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ من
دورة معينة الى ما لا نهاية له جملة فيكون تلك الدورة التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة
التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر
موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت
السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد
المسبوقية زائدا من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضائفان حقيقيان يجب
تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون ازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر

السكون

واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلان موجودي
وكل موجود قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع
عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب
مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره
في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب
لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا
وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به
اولى بالحدوث فيكون ذلك ايضا قديما وبعود الكلام وينا صدور عن الواجب هل هو
بشرط او بغير شرط ولزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل
في الامور الموجودة المترتبة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هذا خلف
واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب امتنع مشروطه ايضا وهكذا
الى القديم الذي لا سابق له وهو المطلوب اما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما
الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات
وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة
فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان ما من جسمان بالماهية يمينه
وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا
ويلزم منه صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم
ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ارلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كعدم الحوادث الزمانية
واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو
تام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا
كالحركة وقد ينتهي عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد امرين اما ان
يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون لا الى نهاية واللازم بقسميه
باطل اما اللازمية فلان الجسم لا يخلو من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر سلزم
خلو ذلك الجسم عن الكون والالزم الثاني وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول
فبما مر من حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني بطريق التطبيق والنقاض يعني
ثانيهما انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان
الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي
صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث

اعتراض

زال

زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي
لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية
كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا
للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه
استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد
منها الى عدم ازلي آخر ممكن من ان ينتهي الى عدم واجب بل تترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا
الى ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل محال واما تناهي جزئيات الحركة
والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل
ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين وجب زيادة المتصف باحديهما من حيث
هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان
كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا
بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتداة من الآن مرتبين احديهما من حيث كل واحد منها سابق من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما
من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق
في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما
في العدة والحادث الآني مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض
والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها
قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحدة متناهية ايضا
فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هذا خلف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في
الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل
ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من التسلسل علة باعتبار ومعلول باعتبار
فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية
والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث قبل ذلك
الاول والا لكان منفكا عنها بآسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة
ولما استحال قيام الاعراض الابها وذلك بناء على ان المحدثات لم تثبت عنده فالاعراض القائمة
بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني
الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد
ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة

ازليه

اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا كجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع في الوجود

والاخرى

المتناهية المتفاوتة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد

لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان
اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك
الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في
الحادث الاول ويلزم التسلسل هذا خلف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث
مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لابد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته
اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما
هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها
المرجح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا
تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب المرجح في تلك الاجزاء بوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية في الامور العرضية المحققة وانها غير معقولة اصلا **واقول** هذا الكلام على
تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان
هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي
بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل
تعلق الارادة القديمة فلم يلزمه احد المحذورين لا التوقف على امر آخر محض ولا الترجيح بلا مرجح فان
تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق الذي كمن في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو
اختص بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات
باسرها لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر
ذلك الوقت وجد ذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول لم يتوقف
وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا
نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه بتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا
يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان
التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا
كان او عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون
الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه لانه قال الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية
من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ومنها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل
جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ان سلم جواز التسلسل في الحوادث
المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدا القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل

الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة متزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول
الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا القديم ما هي مستعدة
له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها
قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادیات اذ قد يكون تصورات متعاقبة
لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها بشرط اللاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني
تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك
انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد
على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومكملا لها
وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدا الموثر في الاجسام
موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال اذا الموثر القديم انما
يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث
متسلسلة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث
الذي يخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد
على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة من اقتفى سيرتهم جوزوا
ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال
الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بتقدير
العطشان والجائع وهربي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور
الترجيح بها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجيح بلا مرجح قالوا ترجيح احد المتساويين
من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوزنا انسداد باب اثبات الصانع
واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لان غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا
كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه
بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال
كيف اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى
نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها بحسب المرادات لزم التسلسل
في التعلقات واما المعتزلة فمن عجز عن دفعهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه
وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى
المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد
بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في

ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى
لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ثابت له اتفاقا تقريره الدليل
الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما
ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ولزم من قدم المادة قدم الصور لما ثبت
من انها لا تخلو عن الصور فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية
وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته
ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقريره الدليل الرابع ان الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق السبق وهو السبق
الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف واذا كان الزمان قديما
كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا
لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا
ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية
وليس تقدمها بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واقسامه ٥

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها ثلاثة عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل
على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشاركه الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات
الباري تعالى من الامر المشترك ويمتاز عنه وهو محال فساده ظاهر لان المشاركة في العوارض
سيما في السلوب لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل
الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر
الجسمية اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان
يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تع
هذا خلف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة
فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدرا ايضا عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري
تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة
والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادر الاول فلان كل واحدة منهما مشروطة في تاثيرها
بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها
انما تؤثر بآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة
لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسايط لامتناع استنادها الى الباري
تعالى والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في

تابعه

نسلم انه

تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق
في تاثيره اي لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة
على ذلك الامر الذي هو فرض لاحقا واما ان الفرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه
مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان الفرض
يكون علة لموضوعه لما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده ما مر سابقا على وجود ذلك
الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروطه وهو الفرض في وجوده بما فرض
لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول لما انتفت عنه
صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي لتوهم
والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في انتفاء ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة
وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل ويوجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما
انتفت قوله والا لما انتفت وهو يكون عطفا على قوله لمشروط اي المادة لو كانت
هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات يجب ان
يستند اليها اما ابتداء او بوسايط ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون هي سابقة
عليها اقول وتلخيص هذا الدليل ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل الوجود
والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال
في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشار الى تزييف الدليل المذكور
وذلك انا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار تتعدد ارادته او تعلقاتها
او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسكوت
وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا لتاثيره فتعدد آثاره
كما جوزتم تعدد آثار المعلول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات
فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو
سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان تكون هي المعلول
الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهم لا يقال ان الصادر الاول
يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان تكون الهيولى على ذلك
التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا
معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا
كان القبول والفعل من جهة واحدة ولم لا يجوز ان تكون المادة قابلة بذاتها وفاعلة بواسطة
امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة

فلانا لا نسلم للتاثير فانما هي انما تنتفي فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير ٥

صلاحية التاثير عنه ٥

الاولى ٥

ولو سلم فلانم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان تكون هي المعلول الاول ٥

يلزم ان يكون ٥

من صفات الواجب ونمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز
ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح
جاز ان يكون الصادر الاول هو احد الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر
المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان وهو الجوهر الممتد في الجهات اعني
الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محله وما حل في محلها فيكون موجودا لا في مكان ولا يجوز ان يكون
نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير الا لا استقلت به بل يكون عقلا وهو المط
هنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم
استقلال النفس فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر
في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان المعلول
الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة
ثم يصدر بواسطته البدن او الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية
بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والتحرز من هذا القبيل على ما
مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في الذات والعقل ولا يبقى بالعقل سوى هذا
قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في
بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها
في اول المرتبة بدون الالة وقولهم استدامة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبيه
بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض
اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متماثلة
فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة
عنه جايزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما سيعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما
لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها
ميل مستدير وجب ان يكون هناك مبدا لها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسري
وقد ثبت عدمه ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طبيعي ومع وجود مبدا الميل
المستدير في الجوهر البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة
البسيطة الواحدة لا تتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يمنعها عنه ايضا والعايق الخارج ايضا
ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في
الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة
المستديرة ولما وجد مبدا الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة
بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية

هذين ه

له

مستندة الى امر خارج فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك حركته
المستديرة بطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون فان طلب شيء وتركه
لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع فلا ارادة
فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب
بالطبع نفس الحركة فتكون نفس الحركة دايما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي
التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية ثبت ان استدارة
حركة اجرام السماوية بوجب ارادة المتحرك وارادته تستلزم التشبه بالكامل اي الذات
التي كمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان
طلب المحال محال محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون
للجذب او للدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما
مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملايمة الى حالة غير ملايمة وبالعكس والاجرام
السماوية لا تخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف
ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها لا يتصور كون بعضها ملايما
وبعضها غير ملايم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد
نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى
التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال
اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه ويلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال
لانها حافظة للزمان الذي يمتنع تملية العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه
والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال
اي طلب غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل ما يقال في الكلمة وبالحاصل بالقوة ما لا يقال
اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه
بالمطلوب ولا يجوز ان يكون شبها مستمرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر
اي شبها بعد شبه بحيث ينتفي شبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى
نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول متشابهات غير متناهية تحصل بالتدريج في اوقات
غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات
كمال غير متناهية تحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من كل الوجوه القوة
الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمطلوب الذي هو الفعل من كل الوجوه ولم يزل
بزوال وضع ويحصل اخر فيزول شبه ويحصل اخر وتحفظ كل منها بتعاقب الافراد
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك

ارادة ه

اما ه

اخرى ه

التي ه

لان الذات او الصفة اما ان ينال بالجملة فيلزم انقطاع الحركة ه

تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل
موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف
على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للتجربة
او للتوهم لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب
المحال اي لا نم ان طلب المحال محال وايضا لا نسلم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك
تقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضي ان يكون قرب القطبين وبعضها ان يكون بقرب
المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال من ان ذلك
الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى الاصل يبنى كثير من قواعدهم
ولو سلم فلا نسلم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة
عنه لجواز ان يكون جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا تفارقه اصلا فان قلت
لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا تكون مقتضية
لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا
عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر الخارج بعد هذا في ذي الشكل المستقيم
والمركب ثم ندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله
عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها فانما اعتبر الوضع
بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها ظاهر لا ستر فيه
فان النصف من الفلك فوق الارض والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى
الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا تتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك
لا تقتضي طبيعته الفوقية ولا تابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا تقتضي طبيعته
التحتية ولا تابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة بالنظر
الى طبايعها لجواز ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز
الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا تتبدل عن حاله ولو سلم فلا نسلم ان
الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فبطل ما بنيتم عليه من امتناع الخلاء الخارجي ولمن
امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو
سلم فلا نسلم ان ما تقبل الحركة المستديرة لا يكون الا ذي مثل مستقيم او مركب لجواز
ان يكون العائق ذي ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نسلم
انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان تخلف الميل
عن وجود المبدأ لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملايمة مثلا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم
من عدم ميل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس ولا من شأنه انقطاع الطلب لم لا يجوز ان

يدوم الرجاء او يكون المطلوب او صفته امرا غير قار محفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في
الميل ولو سلم فلا نسلم ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو الواجب تعالى والا لم يختلف
الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف العوامل في النوع او لاختلاف
الكمال المتشبه به في الواجب تحت الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المطلوب الموصوف بصفات
كمال غير متناهية منه هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون
التعاقب وقولهم لا عليه بين المتضايفين والا لا يمكن المتقدم او علل الاقوى بالاضعف
دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون
جمادا لامكان ان ما حاديا او محركا كما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوي
بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحادي اذا كان علة موجبة للمحوي فلا بد ان يتقدم
وجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحادي في مرتبته
لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة بآخره بالذات عن وجودها علة له اعني الحادي
بل امكانه لانه لم يجب تقدم ان عدم الخلاء في داخل الحادي ووجوده في داخله متلازمان
بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله
كان مملوا المحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في
التصور ايضا ضرورة اذ التصور عدم الخلاء فعند تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما
نظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن تصورهما وتداخلهما كما لا يخفى
ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز
الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير
واجب فيها لعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحادي كما ان وجود المحوي كذلك هذا
خلف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون في مرتبة اصلا لان ما بالذات
لا يتخلف ولا يختلف وكذا الخلع المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الحادي لانه الجوهر المتمدد في الاقطار الثلاثة المحدد لمكان الجسم المحوي اذا انتفى
الخلاء في داخله كان مملوا المحوي البتة واذا وجد في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر
وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان
وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحادي لانها متأخرة عن صورة لما تقرر عندهم من ان الصورة
شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك
المرتبة وجوب لتأخره بالذات عنها بمرتبتين ومثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم
الحادي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجبة للمحوي وكذا لا سبيل
الى الثاني لان الحادي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويتغير واقوى

واعظم منه لاسيما بحسب الظنون والمقدار على ما هو مشاهد مع زيادة والوهم لا يذهب الى تقليل
الاشرف والاقوى والاعظم بما هو احسن واضعف واصغر ومثل ذلك يتبين انه لا يمكن
ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فاساه ان موجد
الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او
العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب لمنع الامتناع الذاتي اشار الى الجواب
عن الدليل المذكور تقريبه انا لا نسلم ان الخلا ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه
واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان
المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لا يمكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع
ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان السين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر
امكن الانفكاك بينهما فلا يلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتساويين اعني وجوب
المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فثبت ان الخلا ليس بممتنع بالذات واما القسا
المحوي ليس بممتنع بالذات وانما القسا دليلا على المنع حتى صار معارضه في المقدمة اعني امتناع
الخلا بالذات لانها قد برهن عليها فاسس قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلا لذاته
ينافي لزوم ملازمه اعني وجود المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا في مرتبة وجود
الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا
على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بعين مطلقا فلا نسلم
المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلا واجبا
في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في ذلك
المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود المحوي
في تلك المرتبة لا يستلزم الخلا حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلا فلزم ان يكون عدم
الخلا واجبا بل ممكنا او لا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلا
هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض خلا وليس في داخله محوي كان
المكان الذي هو سطحه الباطن اذا البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل
وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلا بمعنى العدم المحض واذا لم يكن محصورا بشيء
فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلا ليس لانا لو وجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع
الخلا بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلا بالذات منافيا لوجوب المحوي
بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان
في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد السين وامكن ارتفاع
الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي

جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الا ترى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي
جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب
وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان
ارتفاع اللازم عن الملزوم انفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان
لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر
فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا
والاخر مستحيلا بل لانم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلا وسند المنع ما صورناه
في التنوير المذكور اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلا
تحقق ههنا مع انتفاء اللزوم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بما نا
نمنع الملازمة بين عدم الخلا في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي
بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم المحوي فلا
تحقق الملازمة بينهما وليس تمثيلنا للملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا
في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر
واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير ثم ان كونا
بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان ايضا وان كان
متاخرا عنه في المرتبة واما انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة
فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي
علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد ذلك لكن المحوي هو
الذي يملا مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملا مقعر الحاوي واذا لم يجب ملا
مقعره لم يجب عدم الخلا بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي
ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان اراد انه لم
يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يفيده لانه لا يترتب عليه عدم وجوب
عدم الخلا لما عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب وسلمنا ذلك لكن لا
نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم في شرحه لعلة الهيولى قلنا لو سلم فيوهما لا بشخصها
وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوي اعظم واقوى من
المحوي لانه انما كان المحوي اكثر تمامه بحيث يرجح ان الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما
وان كان الحاوي اطول منه فقط اعلى استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل نقريره ان الجسم لا يكون متقارب الاجزاء لان تاثير المقارن لا يكون

الامهال له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدور التاثير على المقارن الوضع
والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا جزئيه فضلا عن ان يكون علة لجزئيه مقابل يجب ان يكون
علة للجزء الاخر واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم
موجودة قبل مع صورة جسميته ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فموجد هو في تلك المادة
صورة جسميته اخرى يكون جزءا اخير للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة
موجودة كان وضع مادته بالقياس الى الموثر مصححا لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم
ان لا يوثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام
هنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك
ان فاعل المركب هذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر
مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط
الوضع في تاثير ما المقارن لم يثبت وقد سلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف
على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في متعلق الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجاده للجسم
من هذا القبيل دليل تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا
فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا
فاما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول
فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة
فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول
اذ لو لم يوجد الاخرى وارد الاسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اثر اول الاجسام
لتاخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب
بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجه الاخير في غاية الظهور واما النفس فهو كمال
اول لجسم طبيعي الى ذي حس بالقوة قد عرفت ان الجوهر المقارن عن المادة في ذاته دون
فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي
هي مبدا الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس
والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيقولون
انها كمال اول لجسم طبيعي الى ذي حس بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى
كمالا اول كهيئة السيف للحديدة او في صفاته كالاثنينية كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج فيه الكمالات الثانية المتاخرة من تعقل النوع في نفسه
كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل
الانواع في ذواتها وقولهم بجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام

الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم الى يخرج صور العناصر والمعدنيات
اذ لا تصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حس بالقوة واراد واجتماعكم ان
تصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر
من ظاهر العبارة اعني ما يكون حس بالقوة او يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية
والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان نافيه
من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما الا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما والفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من
التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات
فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها
ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكر الاكثرون واعترض
بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة ما يندرج فيها التغذية
والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال
الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس
النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات
اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات
والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الاول فانها تفعل افعالها بدون الوسط بينها وبين
آثارها فان قيل هل يا ذكرتم ان قولنا ذي حس بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون
قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى يعني شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد
صرحوا بان اطلاق النفس عليهما لمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال تختلفة
والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدا
فعل ما وعلى صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الاحوال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التفرع على المذهب
الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات
لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدا صدور افاعيل لبيت على وتيرة واحدة على دمة
الارادة ولاحقا في انه معنى شامل لها صالح لتعريفها انه على المذهبين لان فعل النفس السماوية
ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انما تختلفه مع الارادة على راي وعلى نهج
واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية
والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي بتغذى وينمو
فقط اي لا يمكن تعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك

وحكمه دابين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس لها من حيث ماهيتها
وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة
تلك الاضافة فيجب ان يوجد الجسم في تعريفها كما يوجد ان في تعريف الثاني من حيث انه مال
وان لم يؤخذ في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس
الانسانية اذ هي مرقاة الى معارج المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بماله من صفاته العلى ولذلك اشتهر
فما طلاب التعين من عرف نفسه فقد عرف ربه وجه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال
النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزايه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد
الانسانية حادث لا يبقى بقاء الاول ولا تنتقل بالابدان وله تعقل بالذات واحساس بالالات
وشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وساير الحيوان في قوى الادراك الظاهرة
والباطنة واستدل على تغاير النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج
الذي يبقى بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع
بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما عرضها على الاجتماع والثالث النفس فيكون حصول المزاج
موقوفا على الالتيام الموقوف على النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار
بقوله وهي مغاير لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولية
ترتيبا بحسب امتزاجاتها المختلفة فلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو
كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الانسان
تعاونها بجميع اجزاء بدنه ثم يسيرها اخلاطا وتتردد من الاخلاط مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول
قوة تبدأ الاب بصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة مستعدة ويكون تلك القوة صورة حافظة
لمزاج المني فقط كالصور العدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تزايد كالانجسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتحدث عدا وتصنه
الى تلك المادة فتنمو وتتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع ما تقدم الافعال
الحيوانية ثم تتكامل الى ان يستعد نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع البطو ويدبر البدن الى ان
يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اذ لا يتوقف على نفس الانسان وتتوقف
عليه الصورة الكاملة الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها
هناك يتوقف على تلك الصورة وتتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج
الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود وتتوقف عليها
الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية وتتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود وتتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد
العدا وحفظ المزاج وطول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفا على ذلك

والثالث

المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور **اقول** ان من يزعم ان النفس عين
المزاج ح لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والترتيب
من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لافاضة روحها ام الى النفس وسموها امرا اخر واذا المزاج
وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه صوعر الاضداد المتنازعة
الى الانفكاك على الاجتماع والتالف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك
المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جايز غاية الامر ان يلزم
توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة لعصان اللاحقة عليها ولا محذور في
ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضا فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة
والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع في الاقتضا يدل على مغايرة المقتضين واليه اشار بقوله وللمخالفة
في الاقتضا واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة اوفي جميعها هو اجزا البدن فانها لثقلها
تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج
فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان النفس قد يعدم بطلان المزاج
فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك
ان الثاني غير الزايل والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل
بوجه اخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدا الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل
ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة لم
ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين
مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزايه وقواه فقال وهي مغايرة
لما تتبع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصور والتصديق بثبوته
في جميع حالاته ودعمه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة
لم يشك في انه مدرك لذاته مسبب اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة
بالسكر لا يعدب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعطل النايم والسكران وانهما في حالة النوم والسكر
ان ينفي ذلك التعقل على ذكرها عند زوال العارض وتعطل عن بدنه واعضايه الظاهرة والباطنة
والقوى والحواس يظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج
على هيئة لا يبصر شيئا من اجزايه ولا يلامس اعضاء معلقا في هوا طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه
الحالة يعقل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانه لا يدرك الا بالتشريح فيكون
غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واسها فلا يكون ذاته
شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاء الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه

ولا نسلم انه يعقل عنها بل انما يعقل عن الاجزاء الفصليه وعن الاعراض والقوى الحاله
فيها وفيه نظر لانه لو كان لا يعقل عن اجزائه الاصليه لكان عالما بانها ماهي لا يقول عب
ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس
لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز عما عداها ومغاير لما يقع المشاركه
به يريد ان بين مغايرة النفس للجسميه المنتهيه في الجهات بانها مشتركه بين الاجسام ونفس
كل احد لا يشارك فيها غيره فيه نظر لانه ان اراد بالجسميه طبيعتها الكليه حتى يكون معنى الكلام
ان نفس كل احد ليست طبيعه جسميه كليه فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف
مثله ومدون وان اراد الجسم المحض فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركه
فيه ومغاير لما يقع التبدل فيه يريد ان بين مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن
واجزائه وقواه والجسميه بدليل نعم الجميع بانها تتبدل اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد
منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضائه والجسميه فانها تنمو وتذبل وقواه
ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس بما فيه بحالها من اول العمر الى اخره كاحكام البديهه وغير المتبدل
عن المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفصليه واعراضها دون الاجزاء الاصليه
هي النفس وايضا منقوض بالحيوان والنباتات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الشكل
المخصوص وهو دائما في التبدل بالتحلل والاستمداد بل بالنشو والنامي انما يعلم بديهه
ان ذاته باقيه ما دام حيوته ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من شكله
مع مشخصات يعجز العقل عن تلخيصها وذلك البعض المشخصات لا تتبدل ولا تتغير في مدة حيوته
الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصليه التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل
من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد معنى ان النفس الناطقه
ليست متحيزه لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد
تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا
عن النفس خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست جسمانيه
ايضا فقد علم بما سبق كونها مجرده بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها
جسم مجاور للبدن وانها عرض حال فيه عن الاعراض المذكوره لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس
الناطقه اي الصور العقليه المنطبعه فيها مجرد فيلزم ان يكون النفس الناطقه التي هي معروضه
بالمجرد بيان الاول ان كون الصور العقليه قد يكون مشتركه بين كثيرين كالكليات التي تصورها
وكل ما هو مشترك بين كثيرين مجرد لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بنوع من مقدار معينه
من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملابسا لما ليس له ذلك
فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني اختصاص المحل بالمقدار والاين المعين والوضع المعين يوجب

اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صور المعلوم في العالم يجوز
ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صور فيها بل في مجرد اخر فلحظها
النفس من هناك كما يدرك من اسفل من الجزئيات في الالهيات بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف
من غير ان يرتسم صور في سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصور تماديه للمعلوم في تمام الماهيه
بل يكون كنفس الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصور مجرده بل المجرد تماديه هذه الصور
وليس يلزم من اتصاف هذه الصور بالعوارض المادية ان لا يكون ذوات الصور مجردة عنها سلمناه
لكن لا نسلم ان اتصاف نفس الناطقه بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما حل فيها بها فان اتصاف
المحل بصفه لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركه الحاله
فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصور الحاله في النفس بهذه العوارض من قبيل محلها
لا ناشي تجردها عنها بحسب ذاتها قبل الحلول الاولى سلمنا ان ثبات الوجود الذهني على الوجه
الذي يحقق **اقول** ان الوجود الذهني على ما حققنا ليس بارتسام الصور في الذهن
وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقه
غير منقسمه ولا شيء من الماديات بغير منقسمه اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا
تنقسم لمحلها الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقه لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول
الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطه
والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطه فذلك والا كانت
مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهيه لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأها
وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قبل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب
بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متماثلة بالماهيه والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل
بل الى اجزاء متشابهة في الماهيه فيكون الصور العقليه مشابهة لاجزائها في تمام الماهيه
ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء
الاخر في المعقوليه فيكون الصور العقليه معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة
عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصور العقليه يجب ان يكون مجردة
عن مواد جزئياتها المحسوسه وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها
عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان الذي اما جسم او ما يحل فيه وكل
منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم سواه
الصورة للمعلوم في تمام الماهيه **اقول** ولو سلم فلا نسلم في الانقسام وعدمه لانه
من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهيه حتى يلزم من التساوي في الماهيه التساوي
فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد

عليه وايضا لانسلم ان كل مادي منقسم فان البسط مادية وغير منقسمة **اقول** فان قيل
دليلهم مطلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها
منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا
انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك لانقسام الى الاجزاء المتداخلة ولا نسلم
ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء متداخلة وقولهم على ما يعجز المقاربات عنه
يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية
واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصور العقلية وهي انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جارية على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
اقول ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا
تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية
مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم
به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يريد وانها تتصور مفهوما
كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية
لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وايضا
فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة
والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط الالة ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته وآلته
وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو اكمل لها في سائر الادراكات وحصول عارضها بالنسبة الى ما
يعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل
العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة
بالنسبة الى ما يعرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دايما والحاصل ان النفس
الناطقة تعقل بدنها وكذا كل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة
في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دايمة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما
ان يكفي في تعقل محل صورة بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حضور صورة اخرى مماثلة لمحلها
كما في ادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة
وان كان الثاني لزم الثاني لان حضور صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المثلين في مادة
واحدة وهو ممتنع **اقول** يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره
بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه
النفس وغيره من الشرايط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم

ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محل لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام
الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية فان قيل الكلام في الصور الجسمية
او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة
فقط فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصور الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان مماثلتان احدهما عينية
والاخرى عقلية قلنا لا نسلم ان حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذا المراد بالحلول
هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالرعشة الحالة في
الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالرعشة ولا توصف الجسم بها ولو
سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق
لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر
كاف في الامتياز بينهما **اقول** على انهما متمايزتان من وجه اخر ايضا وهو ان احدى
الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول
احد المثلين في الاخر محال لحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب الماهية
ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما اليها مدفوع بان نسبة العارض الى المحل
مغايرة لنسبة المحل الى العارض لتساوي نسبتهما الى الحال مغايرة احد الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز
وبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقدموا الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل
لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دايما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل
فان كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس
ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم يلزم ذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة
لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للقسم الاول دايما كانت مدركة لذاتها دايما وليست مدركة للقسم الثاني
الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من
القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية **اقول**
ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني
ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بشيء ههنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير
ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها مما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا ومكون
مدركة دايما لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم
ليس امرا زايدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية دايما لزم

اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم
وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى مترعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد
بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القايمة بالنفس كالقدرة
والشجاعة والعلم والشجاعة وغيرها لاستلزام استغنا العارض استغنا المعروض
يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغنا
العارض يستلزم استغنا المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه
اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا يتفق التبعية يعني ان النفس الناطقة
غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها
انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوة الحس والحركة الكائنتين في البدن فانهما يضعفان
بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن
الانحطاط يقوى بفعله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط ٥
فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص بعقله فقد اختل
قوة التعقل باختلال فيكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الالة
لا يدل على ان القابل حال في الجسم عامل بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر عن تعقله الذي
هو بداية اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد
التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز
ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ازدياد ما يرى من تعقله بسبب اجتماع
علوم كثيرة عنده بسبب التمرن والاعتياد فان وجود الفاعل عليه كما يكون بحسب القوة فقد
يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمن على فعل من الشايخ قد يزيد على ما يقدر
على مثله الشبان الاقوياء وفي اخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك
على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا
يجوز ان يكون اقتراح المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر المزاجات
وبذلك تقوى القوة العاقلة وحصول الصدق دليل اخر على ان النفس ليست قوة جسمانية
تبرهن ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا
الافاعيل القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة بل يقول ربما
يبلغ دهش القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصا
لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف
والشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذايقة واللامسة

فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى
لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كاثر محل الحواس عن المحسوسات
عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المعاوقة
فوصفه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف
موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها معاوقة لتلك القوى في
افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن حسيا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك
الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك
لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذ كان تعقلها
بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل بضعف معاونها لا بضعفها في ذاتها وكلا
الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع
لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما
القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكما كارسطو واتباعه الى ان
النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف في الصفات والملكات لاختلاف المزاج
والادوات واختار المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس
تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية فصل ويشبه ان يكون قوله
عليه الصلاة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا
قال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية
لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج
المصنف على ما اختاره النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها
بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها
تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في حدها حدا للحقيقة
الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية
ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد وابي طاينه لغرض فهو
ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مر جوهري بل يجوز ان يكون ما يقتل من النفس ويجعل
جدا لها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة
الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاء والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد

يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكا وقد يكون بالعكس
وايضا قد تتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن
مزاجه ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على حلمه النفساني وبلادته وذكاه فلو كان ذلك
بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان
الجبان اذا تكلف ادعاءه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف
بذل المال ودام عليه يصير سخيا والعضوب اذا تحمل ودادم عليه يصير حليما مع بقا المزاج
بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد من
شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما يتباينان غاية التباين في الرحمة
والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا
ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم وما هدى من الابوين والاصحاب
والاخوان اذ يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعقة مثلا مع كونه
مثالا محله الى الفجور وبالعكس وقد يكون الانوان في غاية الخسة والرذالة والولد
في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر الاختلاف في هذه الطرق والاخلاق ليس
مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات
النفوس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع
على تفاصيلها مثل ما زعمه الاذكا بيون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب في تلك
الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة واغاشتى فلا يتفق الاتفاق
فيها واذا وقع الاتفاق على البدن تبعه الموافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض
المختلفة مستندة الى ذوات وصرها لم تتصور بدلها على نفس واحدة وهي حادثة
وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او
ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه
الملبون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال
وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول الملبين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار
على رايهم والمختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية
لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان اللازمة
ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها
بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع ضدين
وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان تبطل النفس الاول الواحدة وتحدث

نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت
من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا ذلك لا يمكن الا
ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول
الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن
ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة
بالابدان الحادثة الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور بالانتقال عنها الى هذه
الابدان وهو تناسخ وسيبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها
في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يمكن
فيما له مادة وتتم الكلام بامر آتفا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها
في محل سابق وايضا انما تم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور
وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يوجد احدهما على الاخر
لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا تتعلق نفس واحدة
الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن
الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان متعلقة وحادثة لان حدوث
النفس عن العلة القديمة متوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول
الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض
عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدا موجبا لا مختارا يبنى على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم
بيانه الا بابطال التناسخ فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حدوث
استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا تصادر استعداد البدن بتعلق
النفس به فيما موجودة فقد يبطل بدنا في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث ح نفس اخرى
لانتفا شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما
ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيا من احوال
ذلك البدن لانه محل العلم والتذكر هو وجود النفس الثاني كما كان واللازم باطل قطعا
واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن
الآخر تعاد طول العهد منسيا ما فيه انما لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم
ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة فظاهر والثاني باطل بالمشاهدة
فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان اللازمة انه
لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان تتعلق بالبدن الحادث احدى النفسين الهالكين
فقط فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان وح لم يكن هناك الا

نفس واحدة كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن
واحد والجواب ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن
آخر لازما البتة وعلى التقدير واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تنتقل
نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعلل مع انه لا حجة
على بطلانه ليس بلازم لان الاشباح بالكمالات اذا لم تالم بالجهالات شغل ورد على الوجوه
الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا
تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهايم وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا والسباع
وغيرها على ما جوز بعض التناسخية ولا الى جماد على ما جوز آخر وسماه رسخا ولا الى جرم
سماوي على ما راه بعض الفلاسفة ولا يغني بغنايه اتفق القايلون بمغايرة النفس للبدن
على انها لا تفنى بفنايه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تنتقل الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا بامتناع فناء
النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنايها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا
لانا لا نريد بالامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض
موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشي محلا لامكان وجودها هو المان العوام
له او لامكان فسادها عند قائل المدرسة عكس باستحالة ان يكون الشي مستعدا لحصول ما منه
له او لفساده ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية
له او لعدمها عنه بل الشي اما يكون محلا لامكان وجودها هو متعلق القوام به اي مستعدا
لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد
وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان
فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقا الشي بعينه مع فساده امتنع
كون الشي محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس
بباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزام بقا الحال مع فساد محله
ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم يكن مجردة هذا خلف ولا يجوز ان
يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع
فنا النفس بعد فنا البدن وليس فيه دلالة على انه لا يفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان
كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه لتصير له لها في تحصيل كمالاتها
الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون
البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به
فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها متباينة اياه بل هو محل

لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا
الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا
وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لنقصان الوجود على تعلقه به ولا حاجة
في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لتمتنع قيامه بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشي لا يكون مستعدا لما هو مباين له من هذه الجهة
ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس
من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها
مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها
على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد
آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها
وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه
جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث مادي ولا نصير مبدأ صور لآخر والابطال بما
اصناه من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تصير منها صورة نوعية
انسانية على البدن فتكون آلة لتصرفها في البدن واجرايه وقواها وهذا الكلام مبني عليه
ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا يقبض منها صورة نوعية
لبدن آخر والا لكان للنفس واحدة تزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا تتساويان وقد
بينا انهما متساويان ويعقل بذاتها ويدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها
لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي بان ترتسم
صورها في الآلات لا نزاع في ان تدرك الكليات في الانسان هو النفس واما تدرك الجزئيات
على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواس والدليل
على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شي واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون
مدرك الجزئيات ايضا انها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية
وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاولى في بحث تجرد النفس وبين
الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وصفا من غير استناد يعني قد يتخيل مربعا محتجا بمربعين
متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على
هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل
في الخارج بل يتخيله بمحض اختراعيا ويميز بين جانبيه المختلفين في الوضع وليس هذا
الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك

لغرض تساويها من جميع الوجوه بل المحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو
المحل الخارجي لان المفروض انه لو لم يوجد من الخارج فعين المحل الادراك لذلك والمجرد
لا يصلح ان يكون محلا كذلك فعين الالة الجسماني واعترض بان هذا انما يتم في التخيلات
السماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات
بمعونة الالات لما ادركت النفس سوءها لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة
واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصور واما ما لا
يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الة وقد يجاب
بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات واما ادراك الجزئيات
المجردة كتصور سوءها فلا حاجة فيه الى الالات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي
الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئي او الكلي يعني ان
للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوى تشارك بها الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة
وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص
بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك للكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهي الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع
وهي المولدة وهذه القوى الثلاث يسمى نباتية لاختصاص النبات بها بل لانحصار
قواه فيها ويسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وهو فعلها
بافعال جزئية ثلثة احدها تحصل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيهة بالعضو وقد تخل به كما يتبع يسمى اطوقا وهو عدم الغذاء والثاني
الالزاق وقد تخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي
حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في الرض والبهق فان البدل والالزاق موجودان
فيها والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لابد وان يكون بقوى ثلاث لكن القوة
الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك
القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونه مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس
في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واخرى تختلف بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف
بالنوع اي في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى نسبة تخالف نسبة القوة الاخرى
واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية
بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط
وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول
وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا ويقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه
ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها
قوتان فوجهتها اعتبارية كما في الغاذية فانه كما ذكرنا آنفا عبارة عن تلك قوى احدهما
ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا
فيهما وماهيتهما ما هي كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الارحام بعضو مخصوص بان
يجعل بعضه مستعدا للعظم وبعضه مستعدا للعصب وبعضه مستعدا للرباط
الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغير كما يطلق على هذه القوة يطلق على اخرى
القوى الثلث من قوة الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيها فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك
بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها بالبدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في
الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها بعد تولد الاعضاء والصور بلبسها صورها
الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطله وانما احتيج الى هذه القوى
اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن بكونه من جسم
رطب فيكون قابلا للتشكيل والتمديد ولا بد من حرارة غريزية مقتضية محللة للفضول
ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية
فلولا ان الغذاء خلف بدل ما تحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك
وليس يوجد في الخارج اسم اذا ما شرب الانسان استحال بطبيعته فلا بد من ان يكون
للنفس قوى من شانها ان يجعل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلف بذلك بدل ما
تحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث
الانسان بالتولد ما يندر وجوده يوجب ان يكون للنفس قوة تحصل من المادة التي يحصلها
الغاذية مابعدة مادة لشخص آخر ولما كانت المادة الفضلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة
المفضولة من بدنها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان تتم
الشخص وعدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان
وجود الشخص تم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في بدايتهما لكن لما لم
يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاح وهضم فضلاته احتيج الى فعل قوة اخرى
تسمى تلك الاربع خوادم لتلك القوتين لما ان فعلا ليس مقصودا لذاته بل للتتميم فعل
تلك القوتين وانما قال عدم للغاذية ولم يقل خدم الغاذية والنامية لان الغاذية تخدم
النامية فيعلم ما هو المقصود بالالزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل

بعضه الي جميع الاعضا لانه لا يخلوا اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الي الاعضا العاليه واما
ان يكون خفيفا فلا يصل الي الاعضا السافله ووجوده في بعض الاعضا معلوم بالحس
فان المتكس اذا اشتد حاجته الي الغذا يحدر يجذب من فمه الي المعده من غير ارادة بل مع
ارادة امساكه في فمه وايضا ان الخلو يخرج بالقي بعد غذا وان تناوله اولا وما ذلك الا
بجذب المعده الذي يدفعها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيد العهد
بالجماع يحس الانسان وقت الجماع ان اخليله تجذب الي الداخل واما الي الماسكه فلان الغذا
لابد فيه من الاستحاله حتي يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحاله حركه وكل حركة في زمان
فلابد من زمان في مثله يستحيل الغذا الي جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال
استحال ان يقف بنفسه زمانا فلابد من قاسر يقسر علي الوقوف وذلك القاسر هو
الماسكه ووجودها في بعض الاعضا معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا
بطن الحيوان حال ما تناول الغذا وجدنا معدته محتويه علي الغذا بحيث لا يمكن ان يسيل من
ذلك الغذا شي وايضا قالوا اذا شققنا قطر الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة
انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان الشي اذا استقر في الرحم
لا يزل عنها مع ثقله واما الي الهاضمة فلان احاله القوة المغيره انما تكون لما هو متقارب
الاستعداد للصورة العضويه وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب
الاستعداد للصور وتلك هي القوة الهاضمه ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة
فان الغذا يصير فيها ملموسا الي جوهر اشبه بما الكشك الثخين اما لمخالطه الشروب
وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطه المشروب كما في حوارح الصيد وابتدا ذلك
الهضم في الفم عند المضغ وهذا كانت الحنطه المضوغه يفعل في الفاج الدماشل
تا لا تفعله المطبوخه ولا الدقيق المخلوطه باللعاب وثانيها في الكبد فان
الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة اخذت لطافته بالعروق المسماة بالماساريقا الي
الكبد وتداخلت في العروق الصغار المتصلة المنبسطة في جميع اجزا البدن بحيث تلاقي
الكبد كله الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا وتخلع صورته النوعيه الغذائيه
ويستحيل الي الاخلاط ويسمي كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في
العروق وابتدا من حين صعود الخلط في العروق الطالع من حدب الكبد ورابعها
في الاعضا وابتداه من حين ما ترشح الدم من فوهات العروق واما الي الزايده فلانه ليس
غذا يصير بتمامه جزا من المغتذي بل يفضل منه ما يفضل الكان ويمنع ما يرد من
الغذا عن الوصول الي الاعضا فوجب ثقل البول بل يفسد ويفسد فلابد من قوه تدفع
تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز واراقة البول وقد تضاعف

هذه القوي لبعض الاعضا كالمعدة فان فيها الجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه
بالنسبة الي غذا جميع البدن وفيها ايضا هذه القوي بالنسبة الي ما يغتذي به خاصه
والنمو غير السمن لما مر انفا وقد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن
كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والدبول فقال النمو والذابل السمن
والصوت عندي باطل لاستحاله صدور هذه الافعال المحكمه المتركبه عن قوة بسيطه
ليس لها شعور اصلا والغزالي تابع في ذلك حتي ابطل القوي مطلقا وادعي ان الافعال
المنسوبه الي القوي صادرة عن ملكه موكله بهذه الافعال بفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نسلم ان المصور قوة واحده بسيطه لم لا يجوز وحدتها بالجنس كما ان المغير واحد
بالجنس يختلفه بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد
الالة فان الشي انما يحصل من فعله الهضم الرابع في الاعضا فعله نهضم الي عضو
انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنه علي النظام الشاهد من
الصور العجيبه والاشكال الغريبه والنقوش المؤتلفه والالوان المختلفه وما روعي فيها
من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ
المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقه الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم
فيها اكثر مما قد علم كما لا يخفي علي ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة
التي هي مصور وان فرضنا كونها مركبه وكون المواد مختلفه بل نحكم بان امثال
تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوي النباتيه

اقول والاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوي واحكامها
المذكوره في مباحثها مما لا يتم الا علي اصول الفلاسفه من ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وان الواجب تعالي موجب بالذات واما علي القول باختيار فجاز ان
يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتدا واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذا المسايل لا تتم علي قوانين علم
الكتاب وامثال ذلك انما نشات من خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول
انا لا نسلم ان الغاذيه قوي بل قولكم فعلها انما تتم بافعال جزئيه ممنوع لكن
تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة
العضو واما الغاذيه فتفعل ليس الا التشبه فليس هناك الا قوة واحده تصدر منها التشبه
الثاني انا لا نسلم ان الغاذيه غير الهاضمه فان اكثر الاطبا كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب
الكامل وغيرهم من الاطبا المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمه
مبدا فعلها عند انتها فعل الجاذبة وابتدا فعل الماسكه فاذا جذبت الجاذبة عضو شيا من الدم والماسكه

ما سكه ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار سببها بالعضو فقد بطلت تلك الصور
وحدثت صور اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية فسادا للصورة الدموية
ومنها الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله احد استعداد
الآلة للصورة الدموية في الانتقاص وماخذ استعدادها للصورة العضوية في
الاشتداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي الكمال التي حينئذ
يبطل منها الصورة الاولى وهي الدموية فتحدث الاخرى وهي الصورة العضوية فهنا
حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة
الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالة واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت
القوى اكثر من الذكور فان بعد الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها
استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصور النوعية ايضا كما ذكرناه انفا
ولما جاز ان يكون الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فلجواز ان يكون الاستحالة
الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية
ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة
الدموية الثالث انا لا نسلم ان الثانية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك
قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بها من التدريج ما يرد على
قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قرب من الثلثين لم
يتطرق اليها شيء الى الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى
قرب من الاربعين ثم تتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل
وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قرب من الستين وفي الانحطاط
الظاهر الذي هو تابعه الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولد للمني قوة اخرى
غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمها فانها تفعل ذلك كما تفعل مغير
الشيء اللبن ولا يقال ان في اليدين قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين
كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المعينة
الاولى قولكم في اثبات ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعدد بعضه للعظمية
وبعضه للعصبية لكان فعل الصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر
صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف
الاجزاء كما ذهب اليه ابقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم
جزء شبيه ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء

غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاعضاء المنفصلة عنها ولو سلم قول
ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد
جزء منه للعظمية دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد
يكون بحسب ما يختلف به من جدا الاعضاء نسبت قربها وبعدها من جرم الرحم
كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولد والمصور وغيرهما
قوى للنفس والآت لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء
فالقول باستناد صور الاعضاء الى الصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة
وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل لحدوث بان ذلك انما يرد لو جعلت
المصور من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة
للام او من قوى نفس المولود الناسة المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال
قال المصنف رحمه الله في شرحه للاشارات ان نفس الانسان يجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم يعملها اخلاطا ويقدرها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها منيا
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا
في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
الحمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النامية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك
المادة فتنميها وتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير تلك الصور مصدرا مع ما كان
تصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس الحمل تصدر عنها
مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال فتتم البدن وتتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها من جميع ما تقدم النطق وتبقى مدة الى
ان يحل الاجل واما قوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله
من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها
العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به
الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يعد سائر قواها كذلك
حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة ونسانه باختلالها والحس طلبه للنفس
فيجب ان يكون الطبيعة الاولى هو ما يدل على ما ينفع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون
مثل الطلائع التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة
عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي يستقي الحيوان من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد ولشدة الاحتياج

اليه كان بعونه الاعصاب سارياً في جميع الاعضا الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد
والطحال والكليه لئلا يتادي بما يلاقيها من ايجاد اللذاع فان الكبد مولد للصفرا
والسودا والطحال والكليه مصان لما فيه لذع وكالرئه فانها دايمة الحركة فتسالم
باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست
لتاملت بالضغط والراحه وانما ورد عليها من المصادمات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم
انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة تكون حركاتها نفسانيه فيكون لها شعور ولمس بالضرورة
والقول بانها انما تكون لجذب الملايم ودفع المنافر فتكون وجودها في الفلك الممتنع
عليه الكون والفساد معللا مردود وبان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات
فيجوز ان يوجد لغرض اخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم
الحيوة على الاطلاق واما تاذي البدن البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان
الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم
والمنافر في غاية الضعف وفي تعدد ووحدة نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة
قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب
اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين
ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في كثير القوى من ان القوة الواحدة
لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد
لها من قوى مدركة مختلفة بحكم التضاد ههنا فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة
والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من اراد الحاكمة بين الثقل والخفة
قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك
في الآلات اقسام غير محسوسة فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك
بالحس هو التضاد ان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل
او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان
يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروايح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي
نفعا ومنه الذوق وينتهي الى توسط الرطوبة اللعابية الحالية عن الحل والصد
الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتميز
به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات
ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا تودي الطعم كما ان نفس

ملامسة الحار تودي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المستفيدة عن
الآلة المسماة باللعنة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة حالية عن مثل طعم المطعوم
وضده بل عن الطعوم كلها ليودي طعم المذوق كما هو الى الذايقة فان المريض اذا تكيف
لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشيا الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك
الطعم فان المجرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزا لطيفة من ذي
الطعم ثم تنبسط هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذايقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي
الطعم وكون الرطوبة واسطة لسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة
او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيعوض وجودها فيكون المحسوس كيفيتها
وعلى التقديرين لا بد واسطة بين الذايقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس مبلا امتياز كما في الحرافة فان سطح
اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين وبها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر
القوتين معا كما يراد واحد بلا تمييز في الحس ومنه الشم وهو قوة موضعه في الزايدتين
الناتئتين في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر الى ادراكه الى وصول الهوا
المنفعل من ذي الرايحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروايح بوصول الهوا المتكيف
بكيفية ذي الرايحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزا من ذي الرايحة مخالطة
الاجزا الهوايية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرايحة في الشامة من غير استحالة
في الهوا ولا بتبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة
وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزا لما امكن
ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا اذ عرق وسعي الكلبة مع
ان رايحته تدرك في الهوا ازمنة متطاولة وبمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يحلل الاجزا
اللطيفة وانفصالها عن ذي الرايحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير كي
الروايح لما كان البرد الشديد يخفيها ولما دلت انتفاخه بكثرة الشم واللازم باطل بحكم
المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر يحلل الاجزا
معين على تكيف الهوا بكيفية ذي الرايحة وكيف اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل
رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزا اللطيفة المنفصلة
عن ذي الرايحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرايحة كما ان وصول الهوا المتكيف بكيفية
ذي الرايحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما حاورها لا تحس
الا مسافة قريبة منها فكيف يحل الجسم ذو الرايحة الهوا على مسافة بعيدة على ما حكي في
التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة تماهي فرسخ براعة خفيفة حصلت من

معامله وتعتبرين الهوايين وممتنع ايضا ان تحلل من تلك الخفيف اجزاء صاعدة وما هي فرخ
وردبانه مجردا ستبعاد لا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهوا المتكيفة الى المسافات
البعيدة على تاحكي لجواز ان يكون بسبب رياح قويه على انه يجوز ان يكون ادراكها
للخفيف بالباصرة حين هي تخلقه في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب
المفروش في مقعر الصماخ وتوقف ادراكها على وصول الهوا المنضغط المتكيف بكيفية
الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما
موجبان لتموج الهوا اما القرع فلان القارع يموج الهوا الى ان ينقلب من المسافة التي
يسلكها المقلوع الى حسها فيشترك الامرين جميعا يلزم التباعد من الهوا ان يستفاد
للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط تقاوم المقروع للقارع والمقلوع للقالع
كما في قرع الطبل وقلع الكراس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ يسمع الصوت
بوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى
مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا يعني بوصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ
ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل انما
يجاور ذلك الهوا المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج
ويتكيف به الهوا الراكد في الصماخ فتدركه السامعة واستدل على ان الاحساس
بالصوت بوصول الهوا الحاصل له في الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف
انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك
الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد انسانا ضرب الفأس على
الخشب رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو الموجب
في صوت الموقف على المكان فمن كان منه في جهة هبوب الريح اليها يسمع صوته وان كان
بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة
راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك معونة الحدس
القوي من الادهان الباقية عند التعين وهذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول
الحروف الصامتة لا وجود لها الا في ان حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول
الهوا الحامل لها الى الصماخ الثاني حامل حروف الكلمة الواحدة ما موارد واحدا وانه
متعذر فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا
لانه نادر ان يبقى ذلك الهوا بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد

وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام
غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان
الهوا الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهوا لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا ادى الى الجدار وصدمه لكثافته لم يبق ذلك
الشكل الذي لاجله صار الهوا حاملا فبعد خروجه عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك
الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى
زمانا يصل الهوا الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هو متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع
مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط
السماع بقاء الهوا على الكيفية التي هي الصوت المبني على التموج ولا يجب ان ينفذ الهوا
في المنافذ الضيقة مكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية
يجوز فمن قال ان الهوا لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به كيفية
المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه
في تلك المنافذ مستصحبا شكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في طبقي العصبتين
المجوفتين اللتين يخرجان من غور الصدغين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي فيتيامن الثابت منهما يسارا ويتياسر الثابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير
بحويهما واحدا ثم ينفذ الثابت يمينا الى الحدقة اليمنى والثابت يسارا الى الحدقة اليسرى
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت
هاتان القضيبان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل
والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر
بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو
الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق تلك الرؤية به اولا وبالذات
وتعلقها بغيره بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية والاعراض
الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء
بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروط برؤية اخرى ورؤية اللون
مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا هناك رؤيتان احدهما
متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وبهذا انكشف كل واحد منهما

عند الحس انكشافا تاما اما الاول فلان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها
واما الشكل وما ذكر معه فلا تعلق بشيء منها رؤية ابتدائية المتعلقة بلون الجسم ابتدا
تتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم
مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فيما الى تاثير الحدقة انما قد يقول فيما
لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى تاثير الحدقة
اذ لا خارجة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
الى ان الابصار تتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصولها معها اما الاول
فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على
الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
ورياض رايقة ونحن لا نراها والتالي باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في
نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند
العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم الغامضة ومنهم من قال ان اشتراط
هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعليق المخصوص او كون الباصرة على
هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي
مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية
للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته
فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي
العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا
وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان البصر اذا قرب من البصر جدا
بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر
وضعفه ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من
النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء **اقول** يدل على فساده ان
الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه من الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها
لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان المرئي كثيفا اي مانعا
للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا
لعدم نفوذ الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية

بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وذكر في الارض والهواء الصافي
وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء
والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار والكثافة
تصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يعني ما ذكر بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون
الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان
الكثافة انما تشترط في الجسم الذي تتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب
ان يكون الضوء واللون والمقدار وسائر البصريات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا
كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط
الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف
لا يقبل الضوء وما قيل من انه يضاف الى هذه التسعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والصغر
الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه
ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع
من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا
فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية
مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم عند مفارقته الى المبصر مما نطق عليه من
المبصر اطراف تلك الخطوط ادراكا البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك على
المبصر السالم التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج
من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة
في غاية السرعة وتحمل بحركته هيئة مخروطة والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره وقالوا ان مقابلة المبصر
الباصرة يوجب استعداد القبض صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرأى شيئا واحدا شيئين لانطباع صورته في جليديتي العين بل لا بد من تأدية
الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدية الصورة من
الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان
انطباعها في الجليدية معد لفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس
المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي تتكيف بكيفية
الشعاع الذي في البصر وتصير ذلك آلة للابصار حجة الرياضيين المتوسط بين البصر وما يقابله
اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجبه عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا

اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن المرئي وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد
نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط فلم يصل
الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخر موضحة للتعين في هذا المطلب مظهرة لمن يتتبع
كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع اذا كان عرضا امتنع
عليه الحركة والانتقال واذا كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البصر جسم
يخرق الافلاك وينبسط في الحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها اذا انعدم
ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع لنسب ارادية وذلك ظاهر وليست
طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا تسوية لانه حينئذ لا يطبع واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر
مغلوبا لنا ومنها انه لو كان الابصار لخروج الشعاع لوجب تسرسه عند هبوب الرياح
ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها
ان الابصار لو كان لخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الابعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع
الى المرئي وان يرى الترقبل الثوابت بزمان مناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل
قطعا لانا كما نفتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين
بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استخدم لان
بعض اجزاء سطحه من المبدا والفاض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند
مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا
على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها وحجة الطبيعيين
وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه
فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض
عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون اخر
لم يرد ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة
وتفاوتها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة **اقول**
بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولا شك
ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في الرد صورة
المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس المشترك ثم
اقول ان اراد بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجود الذهني فلا ينبغي
ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحساسة لها امر
لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع

بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس
في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان اراد بانطباع الصورة
امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي
قربا معتدا لا يرى كما هو واذا ابعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا متزايد الصغر
بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع
في جزء من الجليدية محيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي وتصغر بحسب صغرها والجزء
الذي يقع فيه من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في
الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب القرب من الرائي
انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية توضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل
توضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في
ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون
ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان
للبصر في ادراكه اسوة لسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها للمدركات بان يخرج منها
شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون في الابصار
بالبصر خروج شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوسة ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم
ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية
ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليه انه لم لا يجوز ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة
ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظم بالعظم ضرورة توقفه
على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركها بعد الشيء
عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت
الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده
فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قال رأيي في ابطاله انا نعلم
ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البعد يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم
الى كيفيته بل العصفور او الانسان اذا قتل وان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهوا
عشر فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا حاصلا عند القتل فلا جل عنده وايضا
لو توقف الابصار على استحالة المسافة المتوسطة الى حالة بعين البصر على الادراك لكان كلما
كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى اذ لا معنى للابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قلت
الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقل فعند اجتماع العيون

لوحصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الثاني لان كل واحد منها علة
مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض واما
ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو ممتنع لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل
الكثيرة او لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول يعتاد ان تلك الحالة
تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه
اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فانها كان سابقا على ما سواه من
تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك
الامور سواء كان اثنان او اكثر ومعه كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط
التسبق بما سواه مفقود في ذلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما مر في بحث اجزاء الماهية من ان
عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه
من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة
ح مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد هذا
اجتماع العيون يختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا
منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرآة وحصل تلك الحالة في
المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرآة فاما ان يكون الحالة من غير ذلك الناظر
المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل ولو
جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكثف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان
رؤية شخص بعين شخص آخر ولزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك
شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان العكس الى المدرك البصر وجهه قد شهد الامتحان
والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وصفه من ذلك
الصقيل كوصفه بما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر
فاذا وقع صقيل في مقابلة المرآة انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له
بالانعكاس فتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيجب ان صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة نظر ان صورته قريبة
من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يجب ان صورته غائرة
في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع
من تلك الصورة صورة لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن
موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اقبل لانعكاس الضوء عن الحصة اليه فان ذلك اللون يلزم
موضعا واحدا ولا يختلف على المتقابلين لكن يرى صورة الشجرة في المرآة منتقل مكانها عن المتامع انتقالها

بانها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان يراها في سطحها
كما يرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكن نرى الصور المرئية في المرآة غائرة
فيها بحيث يقرب من يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه
ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم
المرآة ثالثا لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها
لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير **اقول**
يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع
خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الحدقة ووصل
الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق
قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الموضع بالنسبة الى الوجه
ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح
الصقيل انما هي من الآت الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث
بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير
لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد التهيم تعدد المرئي قد
يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من
العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان بعد التهيمان
راى متعددا وفيه نظر لان اعادة تهيم المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع
التهيمان من المرئي على موقع واحد راى واحدا وان تعدد موقع التهيم راى متعددا والقائلون
بالانطباع ذهبوا كما مر الى انطباع صورة المرئي في الجليدية التي طبقي العصبتين فترسم فيه صورة
واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا تتادي الصورتان من الجليديتين الى الملتقى دفعه
واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين راى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب
الشعاع من وجهين الاول اذا قدرنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على
مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه
وقصرنا بالنظر كنا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ورى الابعد في تلك الحالة وعلى عكسه
لو نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ورى الاقرب في تلك الحالة نفسها
اعين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكره من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى
في حالة واحدة الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم تركيب العصبتين باقيا بحالهما مرة ملتقيا
وانه محال **اقول** هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد

قال

اثنين ما ذكرتم من التهيئ او بتعدد موقعها لما امكن ان يرى في حالة واحدة الشيئين واحدا
والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون التهيئان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه
محال والثاني ان الروح الذي هو شيء جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبين بحيث لا
يتقدم عليه ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر حاصلا عليه فح يلزم وقوع الخلل في اكثر الامور
لاكثر الناس لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم تتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس
الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك
يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة
بشهادة الاستقرا وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا
يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما
بحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على
الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة كالحكم
بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتنادي
اليها من طرق الحواس فهي كحواسيس لهذه القوة لورودها اليها فيجمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه
اشار بقوله والحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد
الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها فيها كلها كما اذا
حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها وارتسام بعض اخر في الة كما اذا حكمت على زيد
بانه انسان وقد يكون بارتسامها في التي لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم
فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها ايضا الى قوة اخرى يجتمع
فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم من المحسوسات هو الحس كما
توهم جماعة لهم ما ذكر اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور
حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها وثانيها انا نشاهد
القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث تشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض بانه
يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة ان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول

لقوة ارتسام الاول وسرعة سعي الثاني فيكونان معا وثالثها ان المرتسم اي من به المرض
المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشيا لا تحقق
لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة
عنده ولا يراها احد ممن سلم وليس هذه الصور مرتسمة في بصره الا موجودة مقابلة اياه
ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان
الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصور في الحس المشترك لم يتميز
الخيال عند المدرك بين ان يرد عليه الصور من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصور
من داخل كما في المرتسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة
استولت المخيلة وتمثلت في لوح الحس المشترك صورا كانت محزونة في الخيال او صورا كانها
من تلك الصور المحزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن شعور بانتقاشها فيه
من الخارج ولما لم يكن له شعور داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فحسب
الاشيا التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا
الوجه اشار بقوله والمرتسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المرتسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة
الخيال وهي باسره مغاير للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان صور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر
من ان الواحد لا يكون مصدر الاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال
وانما احتيج لبيان عمل نظام العالم ثانيا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلولم نفرق انه هو المبصر
اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق
بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك
مبدأ الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تمثل الصور العقلية وتصرف في
البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثرين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون
في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تمثل الشكل
بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك الادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق المادة من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس
وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة **اقول** هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لان
يجوز ان لا يكون الاقوة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول
والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات
في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الواحد دليل اخر وهو ان الصور الحاضرة
في الحس المشترك قد تزول لا بالكلية بل بحيث يحصر بادنى التفات وهو انه لولا انها محزونة

في قوى اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض
بانه يجوز ان لا يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس
والذهول تقدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما
حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات ومعلوم ان تخيل المبصر
ليس ابصارا والاكل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل
من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عايدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها
ولا يكون الادراك والحفظ في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة
الجزئية التي يدركها الحملة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها
وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس
المشترك لانه لا الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك
بالجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى الذئب
نعم الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون
آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان يدرك عداوة الشخص يدرك له بالضرورة
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة
كل منها بالقوة الخاصة فلا يلزم كون محل الصورة والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل
هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي تعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني
غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المتركبة للصور المحسوسة
والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمنفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصور بالصور
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك
تالة هذه العداوة له هذه القوة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا
اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا
وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في محل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة
كما في محل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة
قد يستعمل الفعل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه وحينئذ يسمى مفكرة قالوا للدماغ
بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمسرب فما بينهما مزرد على شكل الدودة
ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال موخره والمتخيلة في مقدم الدودة
والوهم في موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موخر شيء من هذه القوى اذ لا حاس هناك

من الحواس فيكثر مصادماته المودية الى الاختلال ٥

الفصل الخامس في الاعراض وتحصر

اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي مذهب
ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المصنف وذهب طايفة اخرى الى انها ثلثة
الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للتسعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا
وذهب طايفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارتضينا الضمير
المستتر في قوله وتحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض
على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودها
في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلان في الكيف فلا انتقاض قلنا
المشهور في تعريف الكيف كما سياتي اعتبار قبول الخروج عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين
حقيقيين فلا يكونان من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه
التسعة يتوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها
شاملة للاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها
ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل
التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما
تحتها بالتواطي وليس مع ذلك من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق
الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام
المشترك بين ماهياتها المتخالفة الحقيقة حتى تحقق كونه اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور
المذكورة وكذا المناقشة في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة
في جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد منع لجواز كون ما يجب تعميمه انواعا
حقيقية ويجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فيجوز ان يكون بعضها اجناسا مفردة
اما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي
يتوقف عليها انحصار المقولات في هذا العشر فالسبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان
الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف
وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان
عرضا فاما ان يقار فتي او قار منفصل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبته فالمضاف واما
كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه فيه بان ينفعل او يحصل هو من غيره بان ينتقل وان كان
جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا العارض قول الى النسبة الى العرض ومندرج فيما
ذكرنا فوجب ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر مباحث العلقة

بكل واحد من المقولات التسع قيدًا بالكمية لانها اعم وجودًا من الكيفية واخص وجودًا من الثاني اما
انها اعم وجودًا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الاذات
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودًا
منها وكون المجردات عاملة مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان يكون علة الحصول صور الاشيا
بها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما اصح وجوها
من الثاني فلان الباقي اعراض نسبته لا تتقرر لها ذوات موضوعاتها الا بالنسبة الى غيرها بخلاف
الكمية فانها مستقرة في ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه فتنفصل العارجسم وسطح وغيره الزمان
وينفصل العدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزا فان كان
بحيث يلاقي كل جزء منه بحد واحد مشترك بينها فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك
ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت بها لاحد الجزئين
يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بذاته له يمكن اعتبارها بذاته للاخر فليس لها اختصاص
باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي
السطح والسطح الى جزئي الجسم والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة
في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد اصلا
واذا فصل عنه لم ينتقص شيا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم
الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض
فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزا الكم المنفصل
حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة
داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قارا الذات اي مجتمع الاجزا
في الوجود او غير قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث
اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا في واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها اي للكم
خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني اذا نسب الى كم اخر
فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصية من الاعراض الذاتية الاولية للكميات
واما عرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معه عدد
او امتدادا لم يمكنه ومنها قبول القسمة لذاته فيما ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل
القسمة بتوسطه والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شي غير شي وقد يطلق على
العقلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة

والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقدار ان اخران
ثم المقدار هي المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس
المقدار ولانها المقدار عند حصول الانقسام كالحركة هي الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه
ومنها امكان وجود العاد له اي اشتماله على امر يعينه الاسقاط عنه مرارًا اما بالفعل كما في الكم
المتصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما
بالقوة كالكم المنفصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف في المقدار تضعيف
في العدد والعدد مبدأ الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار
والعدد مبدأ الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه عاد وما عدا المقدار والعدد
لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثا شاملة
لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه توسطا ثانيا
وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر
الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاول لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق
في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما ناله مع المتكمم
تنا ولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المنهومين عن الاخر فلذا يمكن تعريف ذلك القول
بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف
معرفته عليه والخاصة الثالثة لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلا بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية
مستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واري انه قد بني ذلك على ان قبول الشي عبارة عن امكان
حصوله من غير حصول الفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما
اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان عروض شي غير شي فلا خفا في شموله المتصل والمنفصل
ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك
الاسم **اقول** ولا يخفى ان محصل كلام هذا القايل ان ههنا انقسامًا هو حاصل الفعل
في الكم المنفصل وحاصله بالقوة لا الفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيا من الانقسامين
اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها
للكم المتصل واما الفرضية فمساوية بسبب الى الكين المتصل والمنفصل لانا اذا اردنا كون الشي بحيث
يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم
ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير
الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجرا اوصافه عليه وهو اما محل

للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في
محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا
لاجرا اوصافه عليه كما يقال هذا العدد متناهيه او غير متناهيه باعتبار اثرها اما في الشدة
او المدة او العدد وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على
الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي
والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشيا والى هذا المعنى اشار بقوله والعرض
ما في فيهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم اي المتصل
والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي قوله فيهما من اولهما
والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما
المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المتصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات
فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو
بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفا الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم
اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان
غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على
انتفا الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك
اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض
للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء منافي للضدية بينهما والكم المنفصل بعض انواعه
مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين منافي للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية
فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سوا كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان
يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع
واحد فان موضوع الثلثة بالقوة غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين
من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد يرضا متباعدين بوحد عدد
آخر اصغر من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل مقدارين هكذا ذكروا **اقول**
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولا ان الضدين
يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد
التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفا الضدية
بين العوارض والمقومات ولا يدل على انتفا الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين
فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله

فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد
عليه مثل ما اورد على الاستدلال بعروض وهو انه انما يدل على انتفا التضادين الخط
والسطح وبين الخط والجسم لا على انتفائهما بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان
التعليميان المتساويان في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في
التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض
الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف
الكم بالزيادة والكثرة ومقابلتها اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني
ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط اذا انقص
منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصته يوصف بالكثرة
والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة
فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيه بالايام والساعات ولا يوصف الكم بالشدة
والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط واضعف منه كما يقال هذا السواد
اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل الغار اي الخط والسطح
والجسم قد يكون تعليميا وذلك بان يوجد كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث
هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات
الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا **قيل**
ثم انه لا يمكننا ان نتخيله لا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل
على تناهيها في الذهن لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يتم الا في الاجسام التي هي متناهية
فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد المتخيل
المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع
الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد
لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل **واقول** وفيه نظر
لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لكن يخيل الاجسام العظيمة كالجبل
والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا
تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا
الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت
الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه
الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة
والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يتمرنون في التعليم ورياضة النفوس

باتصالها بالتقنيات ونعتقدا عن الغلط فانها علوم بنفسه فلما نصل الفكر فيها وان كانت
تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم
التعليمي كما يمكن ان يوجد لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوجد بشرط لا شيء ايضا بخلاف السطح
والخط فانهما يمكن ان يوجدا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يوجدا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي
بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا
يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد وان كان قليلا كحد في الطول مثلا في العرض والعمق
ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل وعمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير
ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض
مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل
على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها
على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان
الصحيح **اقول** قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا
تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتخلف الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان
وثبوت الكم الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم بعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح
والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع
اولا ودلائل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى
الجوهرية قد علم عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح
والجسم والزمان والعدد فتكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه ان بطلان التالي ممنوع لتقوم
عليه برهان واما ما ذكره في تعريفات هذه الامور مما علم معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من
قبيل الخواص التي لا تقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان
الجسم التعليمي قد تبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها تتبدل مقاديرها
على وجه تتبدل اشكالها فانها اذا وردت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلاث على نسق
واحد بحيث يمكن ان نفرض في داخلها نقطة تساوي جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا اعيد
كان لها مقدار اعلى غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب تراب التطويل
ان الشمعة المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها مالم يطرأ عليها انفصال فذلك المبدل ليس بمعدوم وما

قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل بابعادها جميعا وليس جوهرا ولا المكان جزءا منها
وتتبدل شخصيتها بتبدله ضرورة استناد الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها
وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة
واحد لا تبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان المتبدل ليس
متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق بابعادها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال
والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة
ونقصانا وتختلف بحسبها اختلافا الجسم التعليمي **اقول** يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي
انما يكون بعينها متعينين متساويين والمساحة في جميع تلك الصور واحد لا تختلف لكن المستدل
اذا استدل بالتحليل والتناقض لا يبقى لهذا المناقشة مجال واعترض ايضا بانه نوع من الجزء الذي
لا يتجزى فان من قال به وركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء
من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا
للسطح والخط ايضا بان يقال انها ايضا جبر لان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل
ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في
المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلاثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل
بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي
لا يكون من مقومات الجسم لان اتيانه للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهما ان يتصور واجسام
غير متناهية وما يكون اتيانه للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم
بسبب التناهي لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال
ثبوت الشيء وتحققه انما هو لغلبة علة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت
الجزء للكل الذي ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزئيات ثابتة للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه
فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا
له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت له
مقوماته بالبرهان اذ لا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من
مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع عن الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا موجودا
واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة
ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بان يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه
مدل على ان الخط نفس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس
مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات

للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولي وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها
تستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل
المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الي الحركة لانه مقدار لها والمقدار
مفتقر الي المقدور والمتقوم في تقومه الي العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره
ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بما هو آلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا
كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالتصور فقوله وعلف الجوهر يدل الي قوله
يعطي عرضيته اشارة الي الدليل العام وقوله والبدل الي قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي
والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الي الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب
فان البدل مع بقاء الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الي برهان متعلق
بالسطح وثبوت الكم الحقيقية بالخط والانتقال الي عرض متعلق بالزمان والتقوم به
متعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم
والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار
المصنف انها ليست باعدام لكنه متصف بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي
عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف
منتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فانه منتهي الجسم اعني الاطراف يكون
ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات
اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الي العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار
اليها بعا لحالها كما يشار الي هذا العمي بواسطة الاشارة الي الاعمي فلم لا يكون الاطراف
كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهي في احدي جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد
في جهتين وهو السطح واذا انتهي السطح في احدي جهتيه فقط يوجد هناك شيء
ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهي في اشد اوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا
ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا يتصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما
متصلا في حد ذاته اذا لاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما تلاقي به كل واحد منهما الاخر لا يكون
معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا متصفا في الطول والعرض وهو
ظاهر دون العمق والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا
عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع
وانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الي الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على ان الاطراف ليست بوجودية بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا

عند تلاقي الجسمين فلا يخلوا اما ان يكون احدهما متلاقيا للاخر بالاسر وح يلزم التداخل
او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين
لزم التداخل على تقدير الملاقات بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقات لا بالاسر
وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين لزم التداخل او الانقسام واجيب عن
الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امورا تعرض للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه
لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف
بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع
في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اولا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما
ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول
ولا امتناع في تداخل النقطتين اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع
التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس
مفروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعني عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي
هو جنس للكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته
للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انها تعرض
للكم المتصل بسببه وتمامه اعتبارتان لانه يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني
من الاعراض التسعة الكيف ورسم بقيود عدمية بحسب حلها بالاجماع لا طريق الي تعريف الاجناس
العالية سوي الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس
له لا فصل له ولم يظفر للكيف بحد شامل سوي المركب من العرضية والعارضة للكم وللاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة الجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلي من البعض بعد لوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الي ذكر خاصته التي هي اجلي وقالوا هو عرض
لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل القسمة والوحدة
من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الي زيادة قيد
الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم البسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن لا بنحو
هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة التعلق لان قولهم لذاته يعني عنه فما ذكره رسم للكيف بقيود عدمية
كل منها غير مختص به ويكون حدا بالاجماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم
والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها
منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس

باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال
وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال
الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس
فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية اما لم تجد فالحال هو
الاستقراء فلنقول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون
للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية
النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني
اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم
قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هو بها الفعل ذوات
الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام
الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها مخصوصة او عمومها بالغة
للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالمخصوص كما في الركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط
مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا تصور فيها المزاج وحرارتها ليست بابعد للمزاج لكن الحرارة
من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا يبني قولهم لشخصها او نوعها والا فالحرارة
ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها بسرعة زوالها شبيهة بالسبب بان ينفعل فسميت بها تمييزا
لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم
الاول في سبب التسمية بالانفعالات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء
واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال
زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال وقالوا ان الاجسام تنتهي بحاملها
الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء
متحالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون متحدة الاطراف معرضة لايصال
العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط ست مربعات يكون غليظة الاطراف غير قابلة
في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يتقطع العضو الى اجزاء
صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو وكذلك
القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي
ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود وتحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان

المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى
اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسته وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان
قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات
عسر لكن الناس ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس
في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما
قلنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس
هو السطوح وانما الهيئة الحاصلة من احاطتها فبصر لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس
هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال يفيد الالة البصر او الالة
اللمس ادراكا ليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس
لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان
الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز
وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا
الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية
لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء وهو ان هذه الكيفيات اعني الالوان
والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض
عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى
وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا
يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف لجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه
بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي
فيتغايران قطعا **اقول** ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية
وهو غير مفيد منها اذ لا يمنع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال
كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالكل اي عمل شيء على الاشكال وما عمل
على هذه الكيفيات وبالعكس اعني عمل شيء على هذه الكيفيات ولا عمل على الاشكال اما عمل
الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست
ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما عمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان
هذه الكيفيات متضادة والاشكال متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه
الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشار الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل دون المزاج كما في البسائط والمزاج

ليت

لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان العام يغاير الخاص
واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل
الحار والبارد مثلا التي تسخن بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة
من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فهما اوايل الملموسات الملموسات تسمى اوايل
المحسوسات لوجهين احدهما ان لقوة اللامسة ثم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه
القوة وقد يخلوا عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للشاعرة والاربعة وكالحلزون الفاقدة
لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياها وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذا المرتبة من الضرورة لجواز الخلو عنها الثاني
ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن هذه الكيفيات البصر والسمع والذوق والشم ولا تخلوا
عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابعاد لا توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك
الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفية فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي
وكذلك الذوق يتوقف على تشبيه الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه واتصالها
اياه بالعود الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل
الاحساس التام بذلك الطعم بل يخرج بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم سكيف بكيفية ذي الرائحة
ويختلط باجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف
على جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس
التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والرطوبة
واليبوسة فان الملموسات اوايل المحسوسات لما عرفته كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لكونها
مدركة اولا بالذات وباعداها اعني اللطافة والكثافة والثقل والخفة والصلابة والرخاوة والخشونة
والملاسة مدرك توسطها وهكذا ينبغي قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة
ملموستان لا توسط فقد اجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة
للمختلفات ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيان عن التعريف فاذكروه من خواصهما
لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة ان تلين المتصل المصعد
وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكلما
كان الطف كان اقبل للحركة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادرت الى الصعود والالطف من اجزائه ثم الالطف
دون الكثيف فانه لا يشتعل الا بعد ورتبا لم تنده الحرارة حتى تقوى على الصعود فيلزم من ذلك
تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا

السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما
اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو
الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما نسب الافعال الى معداتها فلهذا المسبب يقال ان الحرارة
من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي
لا يكون بسائط شديدة الالتحام اما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلوا اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة
دورية كما في الذهب لان النار لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف
الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب
هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان
امكن غالبا جذب مسل كما في الرصاص او ملين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
جذب بمجرد سخونته واحتيج الى تليينه الى الاستعانة باعمال سولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يريد استحالة كما في الكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حلق الطلق استغنى عن الخالق وعدم
حصول التصور وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال
خاصية لان هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة
الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات
انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء
اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه ولما تعدله الحرارة من الخفة الى الفرق
ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء ثابتة صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة
تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها
اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفاقمها
فالحرارة توجب تسيل الرطوبات المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها
وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشار الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل
العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان مخالفة الكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من
الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها
الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع
والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كذا حرارة البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي

المسماه بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآرا فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية
العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزا الناري اذا خالطها سايرا اجزا العناصر
وحصل منها مركب وكان ذلك الجزا الناري بعد ذلك المركب طخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ
في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال
حتى يبقى المركب معه ما حصل بسبب ذلك الجزا الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان
لمن حصولهما بذلك المركب فذلك الجزا الناري الذي شانه وصفه ما ذكرناه وهو الحرارة الغريزية
وانما كان دفع النار الوارد على المركب بالمضادة كذلك يدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تعريف المركب فالحرارة الغريزية تدفع ان لما تعند المركب من
الانفعال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة
ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزاً من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى
لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزاً من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة
عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تنفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان
هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب
بالنسمة عليه كانعاش النفس والقوى على ما حكي الشيخ عنه في حيوان الشفا من انه قال
الحرارة التي بها تنفعل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس
الحار الذي ينفض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما يناسب لجوهر السما لانه
منعت عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وبساطة يناسب البسايط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب
وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي
فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل لارسطو بان اثار الحرارة
النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود
وجه العصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوي
على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار الزرع ادراكها
في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر
في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات
فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الا
سطقسية متى افرطت وقوت ادهمت القوى وافسدت افعال البدن وانما فلك فيها ما اشتدت
كما في الشان لارادت الافعال الطبيعية جوده وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة
النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية بقي بعد المفارقة بدليل ان الميت بعدم ما كانت تلمس

وتدرك من الحرارة في بشرته وتعفن بدنه ومنتن انتنا خا عظيما ولو كان وسط الحمد والبلج ليلا لقال
الحرارة عفينة ونتنه استعدادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة من حركة الاجزا النارية
التي لم تستحكم امتزاجها بما مزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فتصل ما يلقاه الهوايية
حركتها الى الطبيعة النارية فتزيد بذلك وتستولي تحتها الرطوبة فتعفن غليانا ينفصل به
لطيفها عن كثيفها فتحمل الممتزج اما الى بسايط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه فيه لان تستولي
عليه العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا تحرك اجزاه الى الانفصال فثبت
ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت منها في مدة الحيوة من
ان تستولي على رطوبات البدن فتعفنها معدوم وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان
فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا سمن الصنف في سحرها كانعفن اذا نضجت
قبل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا لانما تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان
واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بسبب اشتراك اللفظ على ما
توهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انه جنس عند انواعه
اربعة والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان
اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية
التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليستا من الكيفيات الملموسة لان الثاني
جوهر والاول ليس بما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة يطلق على معان
اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية
والكيفية الفاعلة من الكواكب والحادثة من الحركة في غاية التحمل اذ لا قرينة تخصصه للكيفية
المحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان
احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الاتصال والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار
الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي لها واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار رطب العناصر لكونها الطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي بلغت بسبب مخالطة الهوا والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق على معان
اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزا صغيرة جدا وسرعة النافذ عن الملاقي والسعة
وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات
سعاقة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه تقتضي ان يكون الهوا رطبا بل ارطب من الماء
وانه باطل لاتفاقهم الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده اتساكا عن السلب والهوا
بالامتزاج لا يفيد التراب اتساكا واجيب بان الحكما متفقون على رطوبة الهوا وما ذكر من الاتفاق
انما هو من العوام لكن يبقى لزوم كون الهوا ارطب من الماء **واقول** ذلك انما يلزم

ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهوا ازيد مما في الما لكن كما نري ليست
مفسرة بها بل في الكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهوا
ازيد مما في الما ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية
للسهولة لو لم تكن في الهوا ازيد مما في الما لم تكن السهولة في الهوا ازيد مما في الما قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهوا لكونه ارق قواما من جرم
الما اقبل للسهولة المذكورة والمحققون عرفوها باعتبار الوصف الثاني قالوا كيفية تقتضي
سهولة انفصال الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد
التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الما وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا
واشد من الما لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم
ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر
رطوبة بل بسهولة الالتصاق فالازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل
التصاقا من الما بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اسهل
انفصالا من الما قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ولو سلم انها وجودية فالاسد انها ليست محسوسة
لان الهوا ارطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهوا المعتدل
الساكن محسوسة فكان الهوا دايما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا
ان الفضا الذي بين السما والارض خلا صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل
الاسطقسات من الشفا الي انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد
ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم
ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها السلة وبقابلها الخفاف وهو عدم السلة عما من شانه
ان يكون سلا وهي مخصوصة بالما لا توجد في الهوا وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس
يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق السلة والرطوبة ايضا بالا
شتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مسلا
فان تعدى اعانه وافاده لنا لا يسمى مسلا بل متنقا واليبوسة بالعكس يعني انها
كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي بالعرض وهما مغايران اللين والصلابة
فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشي باقوام غير سيال فينتقل من وضعه
ولا يتمدد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة
والصلابة تقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من
الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة واللاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف

الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا واللاسة عبارة عن استوائهما
فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي
ينغمر وذلك انما تم باموز ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعر المقارن
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول تلك الامرين والاولان ليسا من اللمس
انهما محسوسان بالبصر واللمس ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب
فيه امور اربعة الاول عدم الانفاذ وهو عدمي الثاني الشكل الثاني وهو من الكميات
المختصة بالكميات الثالث المفارقة المحسوسة وليست بصلابة لان الهوا الذي في ارق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو الانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وهما لان بالاضافة بالاعتبارين
من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة معادل ما على
جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه
على سطح مقعر الفلك ويطوف فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما
كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
لا يبلغ المركز وهذا مثل الما فانه يطفو على الارض ويرسب في الهوا الثاني كيفية تقتضي
بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهوا فانه يرسب في النار ويطفو على الما
الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط
قيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهوا اعظم
من مسافة مكاني الما والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي تكون مسافة مكاني الما والارض اعظم من مسافة
مكاني النار والهوا وانه تناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الما مماسا لفلك القمر ثم خلي
وطبعه يحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الما فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهوا وان فرض
محدب كرة الما مماسا لمقعر الفلك ثم خلي وطبعه يحرك الى ان يماس محدبها مقعر الهوا فقد
تحرك ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الما والارض صح ما ذكر
من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء
من الهوا في مركز العالم ثم خلي وطبعه يحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهوا فيكون قد قطع مسافة مكاني

الارض والماء وان فرض كره الهوا بحيث يكون مركزها مركز العالم بحسب كرتي الماء والارض ثم خليت
وطبعها تحركت الى ان يماس متقعرها محدب كره الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت
تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء ظاهر مما ذكر من ان الخفيف المضاف تحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كره الماء بحيث
يماس متقعرها متقعر الفلك فانها ح تتحرك بطبعها الى ان يماس متقعرها محدب الارض فقد تحركت
في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ
تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها متقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر
ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كره الهوا بحيث يكون متقعرها مماسا لمتقعر الفلك
او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كره الماء فيكون ثقيلا بالقياس
الى الهوا والهوا خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا فعل الماء بالنسبة الى الهوا فقط
ومن الهوا بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من
الثقل وحصة من الخفة الى ان حصة الثقل في الماء عاليه على حصة الخفة فيه والحال في الهوا
على عكس الا فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا ه

اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين
اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة
المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهوا مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة
للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد يستبعد الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة
متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المحدب وما بين المحيط والمركز في
المقعر ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نعرض
متقعر كره الماء بحيث يماس متقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس
متقعرها محدب كره الارض فتتحرك بقدر ثخن النار والهوا والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان
نقول نفرض كره الهوا بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها
تتحرك الى ان يماس محدبها متقعر كره النار فتتحرك بقدر ثخن كره الهوا وثخن كره الماء ونصف
قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كره النار فقد تحركت في اكثر
المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع الناقص ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهوا مع بساطتهما حصة من الخفة
وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا
الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية الى المركز الى المحيط واخرى من المحيط

الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم
ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه
ثقل عليه واخذ المركز فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف
اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه
الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف
مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من
كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز او المحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما
ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهوا اذا فرضا عند محدب النار وخليا
وطبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض ساعة قطعا فيلزم ان يكون الهوا ثقيلا مضافا وليس
كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا
فرضا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار ساعة فيلزم ان يكون الماء خفيفا
مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقل الاضافي قولهم
لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل
المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما
الطبيعي ومقصدا هما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم
بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط مسهولان بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح
ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال المزايلة انما تصور
بقدر ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهوا والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا
لمحدب الارض مماسا لمتقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط
الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي
كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج
وبعد عن المحيط كل البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي
فطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه متقعر كره النار فلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط
حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي
الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عمتهما
مباحث الميل مطلقا وهو الذي تسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما
يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام جسمه بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به
حقيقة بل ربما عاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم

الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي وان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل
اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لاساسه وصفا
فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سوا اقتضته القوة على دفعة واحدة ابدا كمثل الحجر
المسكن في الجو اذا اقتضته على دفاير مختلفة كمثل الساب الى البرد والمرد فالمراد بالطبيعة ههنا
ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي
ومنهم من جعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على دفعة واحدة لاقتضاء
ذوات النفس فربما يختلف على حسب اقتضا النفس وبهذا الاعتبار يسمى مثل النبات نفسانيا
وبخص الطبيعية بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة
للحركة اي هو سبب مقتضي للحركة اقتضا مرتبة عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع واعتبار
يصدر عن الساب معه ويدان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك ان الحركة لها مراتب
متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب
على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شي من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة
في الشدة والضعف ايضا ليعين لكل واحد من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك
الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادة المرتبة على اعتقاد ملايمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه
بان الميل انما يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها
على السوية فلا يجوز ان يستند شي من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر
توسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده
وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المحروق
وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى
تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه
بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهوا يحس منه بمدافعة
ويعلم بالضرورة انما تنتفي بزوال الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل والحركة
اقول الكلام في انه لا يصح لذلك وان علم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر
وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا
ينافي كونه مقتضيا للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا
للحركة ومختلفة مفاد يعني ان المثلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد
والمراد بالمثلين المختلفين مثلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان المثلين اذا كان احدهما
ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن

السفينة تحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع مثلين ذاتيين
اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز
ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع مثلان مختلفان بان يكون احدهما الى
جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين
وهو باطل بالضرورة اقول السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود
مانع فيجوز ان يكون هناك مثلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين بل لو اجتمع المثلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه
متحركا اليهما معا اقول المثلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر
كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضا الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشا الاشتباه
اشتراك اللفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضيا للذات وايضا امتناع
حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد
بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي
ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين اعني الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف
الحركات القسرية والارادية هذا والحق ان الاعتماد في الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان
لا يتصور اجتماعهما في شي واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد
يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه مثلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر وميلا الى جهة
السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطو الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة
في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار
معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا
مثل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية
ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى لانها قوة سارية في الجسم فتقسره بانقسامه فلذلك كان حركته ابطا
واستدل بوجه اخر وهو ان الحلقة التي عند جاذبان متساويان في القوة حتى وقعت في الوسط
قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما تقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة وليس ايضا من الحادث فانه ما لم يفعل
في الجذب فعلا لم يصر بمجرد قوته عاملا لفعل اخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة
ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته
ومدافعتهما لاينتهي من الحركة في تلك الجهة فعلت وجود شي يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك

نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الحاذان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة
حدب الحاذب ولولا هذه لتساوى دو العاتق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة
القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا لتقرير البرهان اي لولا
ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العاتق وحركة الجسم القديم
العاتق والثاني ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي
نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة في زمان ونفرض جسما اخر فيه ميل ومعاوقة
ما يقطعها دون انه يقطعها في زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض
اذ لا نسبة الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون
في مثل زمان عدم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافة فتساوي حركتا مقسورين ذي عايق وغير ذي
عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلا ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بالاتم مزيد عليه من النقض والابرام
فلراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند اخرين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم
جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ومايل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات
متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طايفة منهم
الثقل عند جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا
يعني عند طايفة اخرى معهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام
اجزايه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فهو الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل
في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتماد
المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد
الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين
كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يجذب بحسب دواعينا
ويميل بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشيا بعضها
لذاته من غير شرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشيا بعضها يتولد عنه
لذاته بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه
بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من
غير شرط كالاكوان فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد
عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد وبلا واسطة لكن بشرط المصاكة
والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته
بل عن التفرق المتولد عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات
المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوايل

يعني عند المتكلمين

المبصرات قالوا الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم
والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة
والخشونة والضعف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والمساواة والاختلاف
وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والتقوس كالكثافة وغيرها
داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتجزي والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والقسر
والطلاوة والتقوس والسطح داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة
من السيلان واليبوسة من التماسك واما الادراك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور
واللون وهذا اعني البصر بالذات عند الجمهور هو الذي عدمي الكيفيات المحسوسة دون
تمييز وقد تحققت فيما سبق معنى البصر اولا وبالذات وان الاولان في ذلك كالاصوات
ومنهم من زعم ان المعقول من البصر اولا هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف
ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء
وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا
اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء
الاقوى وللاول حقيقة اي اللون حقيقة نسبه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من
الالوان اصلا والبياض انما تخيل من مخالطة الهوائي للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في
الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء متباينة متصغرة جدا وليس بينها تفاعل يؤدي الى امتزاج يترتب
عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هو وانعكاس اشعة فائضة من الاجرام العلوية وتتكاثف تلك الاشعة
من سطوح بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض
فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه
لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء فغلط لعدم الفرق وشبهه فحكم
بانه بياض فالامر المحسوس فيها موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيها متخيلا
لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق
البياض منه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل وامتزاج مصحح
لوجود اللون ولا يتوهم لوجود اللون ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا
يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج المحمر
فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث الزجاج فيه اذ لا تصور
فيه لصغر الاجزاء ولامساها والزجاج لا يمكن حصوله بدونها والسواد يتخيل بعد ذلك اعني بسبب عدم
ورود الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان تتخيل بحسب اختلاف السطح وتتفاوت

مخالطة الهواء منهم من قال الما يوجب السواد اي يوجب تخيله لما خرج الهوا يعني ان الما اذا
وصل الى الجسم وبعد في اعماقه اخرج منها الهوا وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى يبعد الضوء
الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت بالما
الى التواد فدل ذلك على ان الما يوجب تخيل التواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض مشرق والتواد لا يشرق وايضا البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد
والقابل للشي يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة ساتي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد
الثياب مشرق بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيل لازما لزوال السبب الاول
ولزوم السبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الاعراض
عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكري ممنوعة والمحققون على ان الكيفيات متحققة
وقد يكون محله ايضا وكونها تخيلية في الصور المذكورة لا ستاب المذكورة لا ستاني تحققها باسباب
اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهوا بالشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان
البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه
محللا وهوائيه بل اخرجت الهوائيه ولهذا صار اثقل وكما في الدوا المسمى طبن العذرا فانه
يكون من محل طبخ فيه الرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الحل في غاية الاشفاف ثم
يطبخ الرداسنج في ما طبخ فيه الفتل ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الما الآن فانه ينعقد ذلك
المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كالجبن الذايب ثم يحتى بعد الابيضاض فليس ابيضاضه
لان سامات تفرق ودخل فيه الهوا والا لم يحتى بعد الابيضاض لكنه لا يحتى لانعقاده وكما في
الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالتحتي والتصويل مع ان تفرق الاجزا وتداخله
الهوا فيه اظهر وما استدل به في الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهوا المصي
بالشف امران احدهما اختلاف الالوان من البياض الى السواد حيث يكون من البياض مارة
الى الغبرة ثم العودة ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم الصهبة ثم السواد وتارة الى الخضرة
ثم السلبة ثم السواد فانه يدل على اختلاف تاركيب الالوان فان لم يكن الاسود
وبياض ولا حقيقة بياض الا مخالطة الضوء للاجزا الشفافة لم يكن في تركيب السواد
والبياض الا الاختلاف في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف
اختلاط الشفاف بالظلم والتواد لا ينعكس عكس التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر
الا ما فيه الاجزا الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان
سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو الركب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان
سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهوا للاجزا الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا

لجواز ان يقع تركب السواد والبياض متخيلا كان محققا على ما تخلفه وان ينعكس السواد
عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على
موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما توهم من ان السواد والبياض
يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما العين فالحل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما
لا يخلوا اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد
وغاية البياض اذ المراد بالبقا على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله
عنه في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم
عدم اجتماعهما ح لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه يلزم
ح لا يكون شي منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم
من عدم بقا الشي منهما على صرافته التي كانت ما يتبدله عند الحس حالة الانفراد اشتمال في نفسه بل
جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون
المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في
الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكما
قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون العين واستدل الشيخ
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة
اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم
يرى جاعدة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفا شرطها وهو الضوء
المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع
عليه لون ضعيف يرى فيه بياض ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه
ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مخالفة
لما يشاهد لو وجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها مما يماثل المراتب فيحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود
اللون المحسوس معها فاذا افتقدت مراتب الضوء باسرها افتقدت الالوان كلها وانما قلنا عدس
من ذلك ولم يقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفا اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء
عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لها وايضا يجوز ان يكون اللون طبيعة غير مشروط

بشي من مراتب الضوء فوجد تلك الطبيعة في الظلمة فوجد اللون في صحة الان الحس يحكم بما ذكرنا
واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الجلا اللون الواحد بالشخص عند
الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا
كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فتوهم لسدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك بان هو اللون
مع ضوء ضعيف واجري ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب
شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه
في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا بمنزلة اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما
واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول
الجسم للضوء مشروط لوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور
وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او لا مع فهو غير
محال على انه قد صرح بوجود الشي بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون
متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع
عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر
ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو
عبارة عن ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر
للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
وتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من
مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك تزايدا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع
بالليل مثل الراعد يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا
ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا اشد ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس
وما هو الا لان الحس لما ضعفت في الظلمة وكان اللامع بالليل قد رئي الظهور ظن ان ذلك الظهور
كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم يره لمعانا لزوال ضعف
البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا اختفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكره تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكن مع ذلك مدعي
ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في
ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك المتخالفين الماهية في ظهورها

عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور اذا لما اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء
يرى ضوءه وليس له لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فاما بان للشدة والضعف التباين
نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد
منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام
قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد
نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في
امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السواد فيعين الاول فيكون الاسود نوعا مخالفا
للاضعف واعترض عليه بان السواد خارجه عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان القول بالتشكيك
من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها
الى الجزئيات على السوا فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا بعد
تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها
تتقدم عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شي منها اقدم او اولى او اشد
وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية
الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة
على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل
بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه
ولا يرتفع شي منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شي
من الجزئيات اقدم او اولى او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء
التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر
الذي به تحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية
لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السوا وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف
فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات
الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت التباين في نفس الماهية فان قيل يوضح هذا الدليل
لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف فان المقدار الزائد
اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت
لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السوا مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج
ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضه والا كان مفهوم البياض فيهما على
السوا اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض ولا في ماهيته

المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض مساويه في جميع المعروضات **اقول**
يتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العوارض
باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج
عنها داخل في ماهية بعض الافراد مثلا كون النور تام ماهية الانوار او جنسا لها ومكون
الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخل في ماهية نور الشمس وعلى هذا القياس
وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزايد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على
السوا وانما لزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذا تحققت فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية
المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة
لكونه من الجنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحمرة الياقوت ليست
الا زيادة نور وبياض وحمرة ولا يمنع ذلك من الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول
القدر الزايد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت
لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في الافراد سوا كان عارضا لها او ذاتيا وهو مخالف النقص وان
لم يكن مانعا لم تم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم
ان نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية
وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر
تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي هي في
الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعي الفرق بين ما اذا كان ذلك
القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته
لم يكن بدون البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم ح في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ماهية تفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على
حد من الشدة او الضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا
للكلي الآخر ومتحدا ظاهر لجواز ان يكون كل منهما ضمنا موافقا للآخر في الماهية ولو كان الشاي
اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء
وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر واما قيدنا
بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء يتحدر من الشمس الى الارض
ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما نشاهد من المنقول موضع الى موضع وينعكس عما
يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل المضيء ومقابلة
الجسم الكثيف للمضيء بعد حدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث
الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يخيل انه اخذ من العالي الى السافل

وما قيل من انه لو كان متحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من
السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو انه حدوثه في الجسم المقابل لما كان
تابعا لوصفه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة التي قابل آخر
زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول
الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث
في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثم انتقالا
وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والمعنى الظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه
مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب
تعدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان
جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد
استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استتارا
كان انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد
الانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يسمى المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ
شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا كان صفحة البلور او الزجاج مرئيا خلفها ظهورا
وانكشافا ولذلك يستعين به الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه
لو كان جسما لم يمكن كرته موجبة لشدة الاجسام لما تحته لان الحس يستدل به فكلما كثر كان الاشتغال
به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا يرى ان تسكب الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها
سترا وان الاستقامة بالدقيقة منها انما هي في العيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر
على ما بين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان جسما متحركا
لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع
انما يكون الى العلو او السفل وما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا حاذت من الافق استقامة
وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيما لا يعقل وايضا الضوء
اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم
يخرج من البيت جسم والا لما قبل السد فلا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض
ان لا منفذ هنا غير ما سددناه والا لعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين
مفترقة لاحدهما فالمتقدم ح عرض ليس الا هو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم
بالمحل بعد الحصول مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء
لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يعرض اسم الضوء وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ويسمى
نورا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرض قسمان

ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضي لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض
المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضي لغيره كضوء وجه الارض حالة
الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضي يسمى ظلا
والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما
ذهب اليه البعض والا لكان مانعة للمجالس في النار من ابصار من هو في الهواء مضيء خارج النار
كما انها مانعة له من ابصار من هو من النار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار
بين ان يكون مجسما بالراي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما منع ذلك بانه ليس بمانع بل اطلاق
الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في النار او يقال العائق عن الرؤية هو الظلمة
المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالراي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط
الرؤية هو الضد المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالراي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في
الحائل بين ان يكون مجسما بالراي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا
فيما يمنعها بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير الصاق صفة
اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس
الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى
في حال التغميض سوادا في جوهرنا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية
كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امر محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقول نقلة
وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما جعل
الوجود جعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما الثاني للمجعولية هو العدم الصرف ومنها
المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة
يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهو كيفية تحدث في الهواء بسبب موجد المعلول
للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الاد وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج
حالة شبيهة بتموج الماء حدث بصدم بعد صدم بسكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا
قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء
الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت فانه اذا
سكن انقطع بانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما تطلب
فيها اليقين على ان الدوران هنا ليس بتام اما وجودا لانه قد يوجد تموج الهواء ولا صوت
هناك واما عدما لان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور عدم التموج لا في
جميعها فلا يفيد قطعا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة

بعد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية
يستغنى فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا واما كان القرع والقلع
سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الحسين
وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم
الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه
كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول
الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول
وهما آنان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا
فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين
سببا له فجعل الآني سببا للزمان لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة
تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزمان موجودا في الآن في الخارج سلمنا سؤاله
الحاصل يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث
في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لانه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
موجد الصوت له ولا ضرورة في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يكن
موجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهة وحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا موجود
له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل
الينا من جهة اليمين او اليسار من مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة
لاجل ان الهواء المتموج عمي منها وتمييز القرب والبعد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى
من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت
الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيحس الصوت
من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى
الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يكون نسبة القوة والضعف الى القرب والبعد
فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف بل بين الصوتين المتساويين في القرب والبعد
المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم
يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب
والبعد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنة البعيد في مكانه البعيد والقريب
في مكانه القريب لكن وصول المتكيف بالصوت السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في بحث
التسمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا يقع الهواء المتموج

لتخويف الصاخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراك الصوت القايم بالهوا القادر
لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بسمع الاثر الوارد من حيث
ورود وسمع ما بقي منه في الهوا الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند
سماعنا ورد علينا هوا فارغ فندرك الصوت الذي فيه عند الصاخ وهذا القدر لا يفيد ادراك
الجهة ثم انا بعد ذلك سمع سامعنا فنادي ادراكا ثانيا الذي وصل الينا الى ما قبله فاقبله من
جهة ومبدا ورودها فان كان بقي منه شي موجودا ادركناه الى حيث ينقطع وهي رح مدرك
الوارد وموردوه وما بقي منه موجودا وجهه وبعد مورده وقربه وما بقي من قوته امواجه
وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر منه على المبدا لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي وكذلك
لا يفرق في القرب بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحي التي هي اقرب الينا ويعرف
متوسطين كلاي رطبين لا تراهما وبعد احدهما ثنا ذراع وبعد الاخر ذراعان فاذا سمعنا كلامهما
عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه
بحث وهو انه هب ان السامع من ذا الذي وصل اليه الى قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت
نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه
في تلك بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات
فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في
تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بدون الحلاوة
اوثم الرايحة من جسم ابعاميه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات ويستحيل بقاء
اي بقا الصوت بوجوب ادراك الهيه الصوتيه يعني ان الصوت غير قار الاجزا في الوجود
لا يمكن بقا الجزا الاول منه في زمان وجود الجزا الثاني منه بل يوجد اجزاه على سبيل التجدد
والتقضي كالحركه والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قارا الاجزا لكانت حروف
الكلمة التي تتكلم بها باقية حال التكلم موجودة معا وبقاها مجتمعة في الوجود مستلزم سماعها
اما دفعة او على الهيات المكنة بالترتيب منها ما هو الان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح
بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على الهيه فلا مرجح بلا مرجح على ان
الحروف ليست اجزا للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك
فلا يلزم من عدم بقا الحروف عدم بقا اجزا الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزا
كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما توهم من بقا الصوت بنا على ان من كان قريبا
من الصوت يصل الى صاخه الهوا الحامل للصوت فيسمعه ثم يحاذون الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك
الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل المسموع القريب لا عند شخصه فان كل هوا من الاهوية

تولد فيه موج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهوا لصدا قالوا الهوا المتموج
الحاصل للصوت اذا صادم قسما املس كجدار بحيث يصرف هذا الهوا المتموج الى
الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث قبل ذلك الصوت هو الصدا ويعرض له كيفية
يمين ويسمى باعتبارها حرفا وقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل له في الحدة
والثقل يتميز اي المسموع والحرف من تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض
عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن تحتملهما وضد المماثلة بالحدة
والثقل اي الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا في المسموع
ليس ازيد من كون ماهية التميز مسموعا بل ان يحصل التمييز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالطرف بخلاف مثل العين والجوهر وحيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون
الاخرين نظرا وما يلا اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة
لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة
والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون
ما قبلها من جنسها كما عرف فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة
الساكنة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد
منهما يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه
تماثل او تختلف بالذات او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها
ولا بعوارضها المتماثلة الحركة والسكون كان الساكنين او المتحركين نوع واحد من الحركة
او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالسين والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين
او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالثاني اذا كان احدهما ساكنا والاخر
متحركا او كان احدهما متحركا والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب
العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تالفت تالفا مخصوصا يسمى المتالف كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبرا وانشاء باقسامه وغير تام بقسميه
وغير تام جميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير تلك الاشياء عن
الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القايم بالنفس الذي هو مدلول
الكلام اللفظي قال الشاعر • ان الكلام لفي الفواد وانما • جعل اللسان على الفواد دليلا •
والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهية وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة تقول ذلك
ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشيا احدها المعاني الصادرة
عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفايها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة

او علمه بثبوت النسبه او انتفايها في الواقع والاخران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول
واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيآن احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة
قايمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهه ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهه
في النهي واما سبب الشاعرة فانما لاعتقاد ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي
من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول
وصرح فيه تنبيها على انه المتوصل به اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة
مدعون ان نسبة طرفي الخبر الى الاخر قايمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما
لا يعلمه بل ظانه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر
الرجل بما لا يريده كالمختبر سلبا هل يطيعه ام لا وكالمتمرد من ضرب عبده بعصيانه فانه
قد يامره وهو يريد ان لا يمتثل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كالارادة قطعا ومثل
ذلك يمكن ان يقال في النهي ايضا لانه قد ينهى عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك
حقيقة النهي من صيغته فقط **اقول** المعنى النفسي الذي يدعون انه قايم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله
في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها
يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة
لانه من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف
او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة
ستقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة
وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف
حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت
الماهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزايه
لا يتحلل من غالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا وصل في تحليل اجزايه وتلطيفها احس منه
طعم كالنحاس والحديد وهذه من المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار

الفاعل في الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير معلوم فجاز ان يكون كل
واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة
في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والخط البتة يحس
من كل منها طعم ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة
والضعف ان لا اختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم ينحصر كان العفص
والعصفر نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما
سياتي ينقبض لها ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون
من بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه
المخصوصة لم يتم عليه برهان ولا امارة يعتد عليه ظن وبهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي
خالية عن الدلايل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت
لبعض النفوس ملما بتلك الوطة فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي يدركها
اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة
للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل
الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملايمة
لشدة القاوته وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة
هو منعها عن النفوذ فتجمع ح اجزا الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد
تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملايمة
وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دون ما
ذكر اولا وهي الحرافة اذ لا تفريق تفريقا صعبا لكنها تكون عاصفة فان القابل اذا كان لطيفا
لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فتغوص في اجزايه فتضعف التاثير لعدم اجتماع
اجزا الحرارة وتكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح ملايمة وان تكون
دون المرارة في الملايمة وتفعل الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي بين المرارة والحرافة
في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فتكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة تكون الكيفية الحادثة
في المعتدل اضعف من المرارة وفي عدم الملايمة اقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية
متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني
تكون طعم الملح مارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل
انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المرو خلط بالماء وطبخ حصل الملوحة
وهذا انما يقبل من ان سبب حدوث الملوحة خالط رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزا

ارضيه محترقة يابسة المزاج من الطعم مخالط باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت
اوب ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد تصنع الملح من الرماد والقلي
والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الما ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى
ينعقد بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كمنعه غير ملايمة او تماشيها التكثيف الذي
لايلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات
الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف في القوة
والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان
التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويفارقها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة
وتفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لايقاوم البرودة فينفذ في اعماقه
ويكثفه تكثيفا اقل كثيرا مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمته اقل كثيرا
مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمته من عدم ملايمة العفوصة بكثير
وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان المرارة العفص لشدة
برده وكثافته كلما ازداد مايته ولطافته واعتدل قليلا باستحالة الشمس المنضج ازداد
حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة
ودون الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في اللطيف على قياس
ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة دون الحموضة
ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان القبض يقبض باطن اللسان وظاهره
فعلا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة منه في
شدة العامة والمعتدل الذي بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما وذلك لانه لا
يؤثر تفريقا شديدا وذلك يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث
منه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل وتؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا هو بين التفريق
والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد
الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والقوى واسمها عند القوى الزائدة وفي اللطيف
الدسومة لقلة الملايمة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فيبعد اجزاء الفاعل فيه
ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل
المعتدل النفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من
تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف من

الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها وانجذاب الحاسة
لها لا يبعد فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل
في القوة الذائقة لا لمادته لا لكيفيته فلا يحصل به ذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها الطيف يبعد في المذاق فيؤثر فيه ما ذكر وان لم يؤثر
في كيفيته فيحس بالدسومة دون النفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة
ثم الملوحة لان الحريف اقوى في التحليل من المر ثم المالح كانه مركب من حر طوبة بارد لما عرفت
من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان السورق
والملح المراسخن من الملح الماكول وامرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان الفواكه التي تعسر نضجها اولا عفصة شديدة البرودة فاذا اعتدلت قليلا باستحالة
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل برودة
من المعفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة عوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم
ان كون الحريف اقوى في التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب
شدة نفوذه ولاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب
منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب
التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركبت احس المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط وانما
يتسبب تركيبها الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم
واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك
ان في كل واحد من المركب والمركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فتعدد الطعوم المركبة
ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحصرم ونحو الرعونة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السمك والسمحة
ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في المادغان ومنها الشمومات ولا اسما
لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة الا بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف
ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار
ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة
الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي العفص الخارج
من الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لا هيئة استعداد شديد نحو الانفعال
اي سهولة قبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالمراضة واللين وتسمى اللاقوة
او استعداد شديد نحو الانفعال او سهولة المفاعلة وتسمى الانفعال كالصلابة والصلاة

والمشهور ان لها نوعاً ثالثاً هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمضارعة وليس بشيء لان
المضارعة متعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك
الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الافعال بحيث يعتريها فهو في
الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللا انفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل
احد من استعدادي القابل للانفعال واللا انفعال القوة خرج عما اصول القبول التي
نسبت اليها على السوا فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلاً لاجزائه بحيث يمكن
وقوع ان يعمل فيه ذلك الاخر وهذا المراد اعتباري انتزعه ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه
امور بسيطة وبسائط حاله ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور
هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب
القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المتلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد
ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للا انفعال وهما
نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بقرب
بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فيبطل ما توهم من ان توسطهما ليس حقيقيا ولا يجوز ان
يكون اطلاقه من حيث اللغة والنفسانية حالا او ملكة النوع الثالث من الكيفيات
هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية يعني انها تكون من بين الاجسام
الحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض الجزئيات من الواجب بغيره
ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا
والتغاير بينهما قد لا يكون بعارض بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من
الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا وفيها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما
تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن
وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة سمي تصديقا والا تصورا اذ التصديق ان كان مع تجويز
لنقيضه سمي ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا
وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي يمتنع الزوال بالتشكيك سمي يقينا والا تقليدا
فان قيل لما فسر الثابت بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات
لان النظريات قد يعتقل الذهن عن مبادئها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف
وان فسر الثابت بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب
بان النظريات اذا حصلت عن مبادئها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان عقل
عن مبادئها كما في المسائل المنسوبة والكتابية فانها اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها
لم يتطرق اليها الشك وان عقل عن خصوصيات تلك مطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق

اخرى

اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هنا وحد العلم بحد
اليقين بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل ذلك العلم المتميز نقيض ذلك التمييز فقولنا صفة
وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولنا توجب لمحلها تمييزا اي توجب لصاحبها الذي هو
النفس تمييزا بين خارج القضايا التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات
فان القدرة مثلا اذا صارت محلا عن الحاجز لا تمييز بين خلاف العلم فانه يوجب تمييزا لمحله
وتميزه مقابلا وقولنا لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج الظنيات الادراكية
التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلق نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا
زيد قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام اعني اجابة ولذلك التمييز نقيض متعلق
تلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة في صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب
بمعنى ان الواحد هذا السلب بالمال غير زيادة في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد
وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان سلب القيام عن زيد فلم يبق في الحكم
من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وحاول للتصورات
باشرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا تعارض لها وقد مر ذلك في بحث التعاليل
واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني اليقين والاثبات علما بل
ما يوجبها وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالجواب ان يقال كما هو المنقول
عن بعضهم ان تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا حد ان لا حد العلم لانه بديهي
التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكر في معرض التعريف تعريف به بحسب اللفظ
والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن
تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما تكون لحصول علم جزئي
متعلق بذلك الغير لا بمعلومية حقيقة العلم والتوقف على معلومية الغير
هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الضروري والاكتسابي
اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد الكسبي هو الذي يتوقف
حصوله على نظر وكسب والضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا يتوقف فيه من
الانطباع في العقل الى القابل وصول المال مغايرا يعني لا يدخل العلم من انطباع شبح ومثال
من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس
الامر وكل ما يحكم عليها باحكام كذلك فلا وجود للمعدوم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس حقيقة او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة
للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني

الاشياء انفسها لا لانها حاصلة ان يجيبوا عن ذلك بان الوجود في النفس تابع المعدوم
لا حقيقة ولا شاملة فيه وهذا الطلب على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات
لا يتوقف على الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان
الوجدان حكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود ما بعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان
الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع ضرورة بان الدليل
يعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما بنحو حضوري وهو حصول صورة
الاشياء في القوى المدركة والاخر بنحو حضوري وهو حضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا
بذواتنا والامور القائمة بنا اذ ليس فيها ارتسام وانطباع بل هناك حضور العلم
بحقيقته لانفسه عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء لعلي اخر لا على
حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لا نسلم في العلم
من الانطباع معناه ان العلم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا يجوز ان يكون مثاله حاصلا
عنده والا لزم تسليم البرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان
علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها والمتناقضات
القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى تتصور حضورها في مجرد اخر قوله
حلول الشكل بمغاير اخر دخل تقدير توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله
في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة
الحصول للنفس عند تعلقها لها والثاني باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع قال من
العلوم وحلوله في النفس والحال مغاير لذي الحال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف
النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اسماؤها وما لا
بد وقد تم هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب كثير الى ان العالم
يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت بالعقل الفعال
قوله ولا يمكن الاتحاد اشارة بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان
الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق الفلاسفة بالعلم القديم على انه واحد
متعلق بمعلومات هو متعدد واختلفوا في الكاذب فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير
من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان
يكون منه علم واحد محيطا بالمعلومات لا تتناهى وانه محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية
في نفس الامر وان سلمت غير معلومة لنا وما لا يجوز ذلك في حقنا لا يجوز في حقه تعالى
وان لم يكن واقعا في حقنا واختار المصنف ره ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم

علم تعالى حضوري

في العالم وصورا الاشياء متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان يكون المعلومان
يجوز انفكاك العلم احدهما عن العلم بالاخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة
لان العلم بهما نفس العلم به الا ان التقرير جواز انفكاكه واجيب بانه يكفي في جواز
الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد كما في بعض الاحيان
وقع الانفكاك فان قيل الامكان الممكن دائم فيجوز الانفكاك وفيه المطلوب قلنا
عند تعلق العلم الواحد بهما يجوز الانفكاك محاله بان يتعلق بهما معا وذهب ابو الحسين
البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع هنا بخلاف
العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود
الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه محال بالضرورة لوحدانيته واجيب بمنع اللزوم
لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد
امور متعددة كما لو سجد وبقي الفارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي
الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق
بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم
ومحل الخلاف هو التعلق بالتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع
المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد
الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما
هو المتنازع فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا يعلمه كالحال والاستقبال اتفاق
على بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال
فان العلم بالشيء يستوجب علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ان ذلك تعاد ما على لزوم التغير في علمه
تعالى فزعموا ان علمه في الازل بوجود الاشياء لا يزال عن علمه بها في زمان وجودها واما
اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بتعدد المعلومات وتتغير
بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه
في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يقبل الاضافات يعني لا يتحقق العلم الا
ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في
علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك
الاضافة ثم قال منهم هو لا انه صفة ذات اضافة يوجه عليه ذلك الاشكال فقط ومن
قال منهم انه صورة الشيء يوجه عليه الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع الصورتين المتماثلتين
وما يدفع ذلك الاشكال الوارد على الحل والى هذا المعنى اشار بقوله فتقوى الاشكال
مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه بتحد العالم والمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين

[illegible] وتقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاعتقاد لا تتحقق الاضافة
فلا تتحقق العلم لانها لازمة للذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال ان علم الشيء بنفسه علم
حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين بوجوده بوجود اصيل والاخرى
بوجود ظلي وبذلك يتبادران فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما بها وكونه بحيث يصح ان يكون
معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه واجعلت نفس العلم او
لازمه له وهو عرض لوجود حده في اي العلم عرض صدق تعريف العرض عليه لانه لا شك
انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نسبة هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليه
حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصور المعقولة من الجوهر جوهر
لا عرض يصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج سواء كانت لا في موضوع والصور
المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هذا الشيء لكن ذلك انما هو بحسب
الوجود الذهني لا الخارجي بل هي حينئذ اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية
والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان
المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجودا ذهنيا لا في موضوع واذا وجد في الخارج يكون موجودا
لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست
موجودة بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجود في موضوع هذا الذهن فلا يصدق حد الجوهر
عليها بل انما يصدق عليها حد العرض على ما في الباب انما قايمة بالذهن قيام ما في الكيفيات
النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في بحث
الوجود الذهني فراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون شيئا لوجود
المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فصلته وسمي فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم
كما اذا شاهدت شيئا فصلته وسمي انفعاليا او لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور
المستقلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ضروري
ومكتسب والمكتسب قال بما لا يحتاج في حصوله فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات
ومشاهدات ونظريات وتجربيات وحدسيات ومتواترات **واقول**
وحصر الضابط ان القضايا اما ان تكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات
وسلامة الالات كافية في حكم او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف من واسطة
غير الحس او لا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت الواسطة فيه لازمة يعني لا تنفك عن
العقل عند تصور الاطراف فهي النظريات وان كانت غير لازمة فاما ان تستعمل فيها
الحواس او لا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات

والا فهي التجربيات اما البديهيات وهي اولية ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
الاطراف كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وتصور الطرفين
فيه لعدم تصور الطرفين كما قولنا المكرر محتاج الى الموثر او لنقصان العرض كما في المبدء والميعاد
او لدس الغلط بالعقائد الحقة كما في بعض الجهال او لان استحالة لا يخفى على ما هو مذهب
الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة
وهي حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة فنحكم بالحس بنفوسنا لا بالات البدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالها وتسمى الوجدانيات واما النظريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة
لا تنفك عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها
بمتساويين واما التجربيات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس
الخفي المنتج للسببية وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته
وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب فظ وذلك الحكم بان التسخين مسهل للصفرا
فان قيل هذا القياس ان حصل بالتكرر كانت التجربيات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس
كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا تكرر كانت من جملة قضايا
قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه اخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحسيات فهي قضايا
يحكم بها عند حس موضوعها النفس بزوال مظنة الشك ويحصل اليقين كما يحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك
انه يضيء دايما جانبه الذي يلي الشمس فيجب القطع انه لو لم يكن نوره من نور الشمس لما كان كذلك
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند
الى المشاهدة كثرة تمنع تواطوهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه
لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا
لان المعقولات يمكن فيها الاشتباه فلا تفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او دليل على صدق قايله داخل في المتواتر
على ما ذكرتم فتصير الحصر ليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر الصادق وان علم صدقه بالنظر فهو خارج
عن القسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانما يفيد
اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن وعلى الاول يخرج من القسم وعلى الثاني يدخل في
الحدسيات **واقول** ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في
التجربيات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب
في التجربيات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المفارق لها قياسا واحدا هو انه

لم يكن لعلمه لم يكن دائما ولا اكثريا وان التشبيه في الحدسيات تعلوم السببية والماهية
كذلك فلذلك كان التقارن لها اصعب مختلف بحسب اختلاف العلل ماهيات وقيل التوق
لزائد التجربة توقف على تعلق العقل للانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب
الدواء يتردد له اذا اعطاه من بعد اخرى لا يحكم عليه بالاستعمال او عدمه بخلاف الحس فانه
لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما تكون الواسطة فيها يعني الحس
فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات
والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات
تشمل النظريات نظرا الى الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان التعقل لم يفتقر الا الى
تصورهما والحكميات تشمل التجربيات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس
لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما كون التجربيات والمتواترات والحدسيات من قبيل
الضروريات موضع تعب بل ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها في ملاحظة قياس خفي
وكذا القضايا التي قياساتها معها وتنازع بعضهم في كون التجربيات والحدسيات من قبيل اليقينيات
فضلا عن كونها ضروريه بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب ومكن
اي العلم يتم الامتناع الانفكاك عن العلم كعلمه بذاته واما ما يقابله كسائر العلوم
وهو تابع يعني اصالة موارده في التطابق فزال الدور لشان الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة
وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطراريه بان الله تعالى عالم حيث
الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع تاخر علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون
اختياريه واجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علمه له قالت الاشاعرة كيف
يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر فانه يلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية
ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موارده في التطابق بيان ذلك ان كلا واحد
من العلم والمعلوم موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن بالاخر فتوارد ما
اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لا العلم فكانه عن المعلوم ومثال
له نسبة الى كتابة صورة الفرس المنتقشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال
انما كانت الصورة هكذا لذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا
ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لانه علم شريرا فانه منجاز انا علمهم في الازل كذلك
لانهم كانوا في الازل كذلك لان الامر بالعكس حتى تم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل
هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علميا فعل اصلا
اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا يجري في العلوم التصديقية لا بد لها من واقع
مطابق فان المطابقة والاحالة بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي

هو

هو معلومها والعلم المتعلق انما يكون تصورا ولا يحتاج الى الاستدلال واما التصديقي
فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علم الانسان كله يحصل عليه من المبدا الفياض فهو
قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعداد يحصل بتحصيله اما الضروريات
فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا الف الحس بجزئيات نوع ظهر فيه
في ذهنه صورة الشتمل على الماهية النوعية وتشخصاتها ولفظ بالتوق السماه بالفكرة
لتوقفها بعضها الى بعض استعدادا لان ينفض عليها فيضا الناطقة صور تلك الماهية النوعية
مجردة عن التشخصات واذا الحس بجزئيات انواع متعددة وقاس ههنا استعداد مستفادان
صور المشتركات فيها ههنا والمبتدا واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب
بينها وحكم بها فلا فكرة فتوحصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات
فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا ابصرت في الضروريات على قانون الاكتساب استعد
بعضها لكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا ابصرت في هذه الكسبيات على ذلك
القانون استعد لبعضها كسبيات اخر وهكذا واصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع واصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاح الاول
هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول انسانا الاربعة
الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الخاص عند المدرك مكيفة بهيئات مخصوصة
من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في
حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل
الذي هو ادراك المجرد بما سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو الذي يسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا
يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لا بمجرد اجتماعهما تحت الادراك يعني الاول
فالادراك في عبارة المتن فاعل التفارق والتقدير مفارقة الادراك وتعلقه على التمام
بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار
آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما لماهية العلة
يعني انه يلزم من تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص انما متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل
في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان
ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل
اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها
الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما للعلة وقد استثنيه من
قول متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول فلنا قد حصل

في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فيعني كون ماهية العلة موجبة
ماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا ان تحققها
في وجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب واما تاثيرها من حيث
انها مستقلة للمعلول او علة له وهذا هو الذي يستلزم تعلق العلم بالمعلول
فكذا لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها مزدوجان المزدوجين واللازمين او الطبيعة
والمعلولية من المتقابلات التي لا تتصور ولا تصدق معروضها الا معا علم ناقص بالمعلول
واما بماهيته ولوازمه وعوارضه ولزوماته ومعروضاته وما لها في نفسها وما لها بالقياس
الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام
ولا يخفى ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال
العلم بالمعلول من حيث الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة ولوازمها
من لوازمات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست معروضات للمعلول قلنا كذلك عوارض
المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة العامة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ليست من لوازم العلة مستعملة في موارد متعددة كما يقال بتناهي
الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته لذلك الى غير ذلك
من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدا الاول
تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد منع ذلك في غيره ولا تم مقصودهم فيه
فالجواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين
ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب
في ذلك ان العلة التامة يكون بحيث يصح منها مقتضية لمعلول مخصوص والخاص لا يستند الى الامكان
بل حال العلة مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاء الا التي مخصوص
والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة
فيقال العلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وماهيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم
بانية العلم دون ماهيتها ومن هنا حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول يوجب علما ناقصا **اقول** وفيه النظر المذكور انما اقتضاء العلة لمعلولها
انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يعني استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المعنى
لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ما علة له وعلم مع ذلك
ان ما موجود اعلم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية ذات مقتضية لخصوصية ذات
ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود ولا نعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد
ب بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة لا يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون

العكس

العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استعلامه من العلم بماهية العلة الا ان يكون
المعلول لازما ما للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم تلك الاولى الاولى
كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم بما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل
كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في الفعل الهيولاني وقد تكون متوسطة
كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد او المتوسط الجامع لعدم
العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد التي كانه منه ولا يخفى ان هذا عدا
القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة
التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي
وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها وحده
فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها قال يحضر الجواب في ذهنه ويعبر
ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة من مبدا تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة
من كل وجه قبل اي بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من
حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالي بالجملة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل حاصلة وان لم يكن معلومة
لي العلم بها حاصلا اصلا نعم وتارة كان حاله من حالها تعلومه تفصيلا فانه تعلوم مفصل
وما لين بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صورة تلك التفاصيل حاصلة في الذهن بحيث متى لكن
العقل لم يعدق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الاول الجملة فاذا شرع في
المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل
له في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل ايضا
ويلاحظ لها اجمالا ونظرا بين المرتبتين من الاسباب ان من جاء دفعة ثم حدق النظر اليها
فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية والشك ان ابصارنا
لتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى سميناها بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم
التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو
طابقت امورا مختلفة لكانت متساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون لتلك الصورة
حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المنكورة صورة
على حدة ولا يجوز للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المنكورة صور متعددة
بحسبها تنكشف كل منها صورته ومتازعا عنه ثم انه قد يحصل الصور المتعددة للامور متكثرة
كما في المركب تارة دفعة كما اذا انطبق جزآن دفعة واحدة فان اراد واما ذكره عن العلم
الاجمالي والتفصيل ذلك الذي ذكرنا من حصول الصور تارة دفعة واخرى قريبة فلا نزاع فيه

الا ان الاجمال بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين التعقل المحض التي هي حالة الجهل
وبين العلم المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع
في زمان واحد وقد لا يجتمع مع تعاقب وذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكانا حالين على التفصيل بحسب الحقيقة والخلاف في القسمة باعتبار الاجتماع التعارض
للعلوم لا باعتبار اختلافها بحسب الى المعلومات واما ما قال من انه عقيب السؤال عالم
بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على القريبة فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم
وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم
بالتفصيل واما الحقيقة فهو مجهول في تلك الحالة ويظهر ذلك بالوجدان عرفا النفس من حيث انها
تحرك البدن فان لازمها لو في كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف
بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه
اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانه مع حصول صورها في العقل كالمحزون
المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل وفصلها صارت مخطورة بالبال ملحوظة قصدا
مكشوفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع صور
الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تفاوتت حالة العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان
المركب معلوما بالحقيقة قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت
الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان
احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكره وقوله العلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلي فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من
عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما
بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك ان حكما على جميع
افراد الشيء لا بد ان يكون معلوما لنا ولا نعلم شيئا من هذا الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل
لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكن الحكم عليها
وتحقيقه ان المفهوم قد يلاحظ في نفسه وبهذا الملاحظ يكون الحكم عليه لا على افراده وقد
جعل آلة لملاحظة افراده فنقول ح ان الحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب
انما يعلم جمليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل
الا من علمه بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بانه اذا السبب يكن
اذا نظر اليه من حيث يتوقع قطع النظر عن سببه اتفق الجهل اما طرفيه على الاخر واذا اتفق
الوجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس

او

او الهام او كشف او حدس او اخبار لمن علم صدقه برهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم
بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غاية انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافي
ايضا وايضا الاتي الاستدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب
لا يعلم من نظرنا متعلقا بذاته المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم
باحد طرفيه ضروريا لا يتعلق بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول
اعني نفي الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بحيث
البرهان الاني فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثانية بان من علم ان الالف
مثلا موجب للتا واستدل بالالف على التا فقد حصل له من هذا الاستدلال العلم بالتا
وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا
كلي لان مفهوم شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضا واعترض
عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على التا واما اذا استدل بهذا الالف
على هذا التا كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا
الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلوله لاشخاص اخر والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على
الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع
والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العلم ببعض الضروريات التي هو العقل
حتى لا توجه على ما فاقده من الصبيان والمجانين والنائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم
هو العلم ببعض الضروريات التي العقل بالملكة وهو قريب مما قيل انه العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل
فسروه بالعلم بحسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف
العقل عبارة عن ملزومها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغرض هي الطبيعة التي
جبل عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر فيه سلامة الالات
لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الاترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل
حواسه وقد يطلق العقل على غير اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار
تاثيرها عما فوقها من المادي واستفاضتها منها تكمل جوهرها من المعقولات قوة تسمى عقلا
نظريا له اربع مراتب لها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهرها تاثيرا اختياريا وان كان
ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى

يسمى عقلا بالقوة ايضا مراتب اما مراتب العقل فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال
قريبا او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها
بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في
هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الكمال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب انتهاء عكس
النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا بالاولى لان الهيولى الثانية
كالعقل بالقياس الى الهيولى والعنصر للوالد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها
بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز
انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات
راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بسبب
جبلي كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا
والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها
مكتسبة مجردة عن مجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حتى لا يكتسب وله ان يكتسب
متى شاء ويسمى العقل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات معا هذه
ويسمى عقلا مستفادا اي من الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء
والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده وهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد
لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول
بعد حصول ملكة الاستحضار مستمرة توصل بها الى مشاهدة وبينهم من نظر الى المتاخر
في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا
العقل المستفاد متصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان
يصير حاضرا شاهدا بحيث لا يغيب عنه شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار دون منه من جون
في دار الدنيا لنفوس قوية لاسرها شان عن شان فكانهم في جلابيب من ابدانهم قد نصوها فانخرطوا
في سلك المجردات التي شاهدها معلولاتها دائما وانما مراتب العقل فادلتها تهذيب الظاهر باستعمال
الشرائع المنزلة والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية وتصفيتها مما رسخ
فيه من علم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس ما يصور القدسية
ورابعها تجلي له غيب الكتاب ملكة الاتصال دائما لانفصال عن بدنه بالكلية وملاحظة جلال
الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم
مسبوقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو قابض من خزانته والاعتقاد يقال لاحد معنيين
يتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما

او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا اول مشهور وقد تقابلت لاكثر
العلم اعني اليقين الذي قد يبين ان العلم منقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد
في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر
وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي
هذا الكلام محل لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم
والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم
اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويتبع في التحقيق بخلاف العلم اي الاعتقاد وذلك
بان يتعلق باحدهما بايجاب نسبة وبتعلق بالاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين
الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه
متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب
اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا فالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما
فلا تصور عاقلان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقادان
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والتسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلاثة الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول
المعبر بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد
لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم
ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان فهما زوال
الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا تصور زوالها
عن خزانتها اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتحد النفس
من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة المعقولات للنفس فتزول الصورة عن الخزانة
زوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم تسهو والشك
تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد
يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فمتغايران الاعتبار لا الصور الاعتقادية
والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون
بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العلم
كما عند علم النفس بذواتها وبصفاتها القائمة بذاتها ظاهر اذ ذلك **اقول** في تعلق العلم
المقصود بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل التصور او تصديق واردنا
ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عنه ولا حاجة

[illegible] اخرى يشترك معها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها
وهل يترتب عليها ضروريا اما الاول فلان الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان
يتم على تصور الانسان مثلا او على التصديق بحال من احواله مثلا كان العلم بالمحكوم عليه من
قبيل تعلق التصور بالمتصور او التصديق بمتصور اخرى يشترك منه وكذا العلم بحال المحكوم
بالذات مغايرا له الاعتقاد لكن باي اجزاء التصديق كالمحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بعد حصول صور من تلك المدركات ويجوز العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل
بمعنى مقابله وما حرفتم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما بمعنى جهلا بسيطا وهو عدم العلم
او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد
مقابلة العدم للملكة والثاني بمعنى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا
جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لان جهل باي الواقع مع الجهل فانه
جاهل به وهو بهذا المعنى ينعدم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد
احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يسكن النفس معه عن الطرف
وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح
بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقابل الشك والضعف وطرفاه علم وجهل
فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة مع فساد
احدهما قد يحصل ضمنا اسرا لكيف اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب
لا يحصل من ابتداء سبق بل لا بد من مناسبة له والمادي لا يوصل اليه كيف اتفق بل لا بد
من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور حاصلة
لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الاجزاء المادية للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء
الصوري فاذا كانتا صحيحتين بقي على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما ضرورة من غير
تخلف واما اذا اختل احدهما او كلاهما فلا شك في عدم الضرورة بقي لا يستلزمان العلم بل
قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل
بهما ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك
اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلاهما
فاسدة فلا شك في انه اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب
شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا علما كبعض الانسان شاعر ولا جهلا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير
خلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه
المسئلة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح اجراء العادة بناء على اصله

وهو

وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى وليس شيء منها مؤثرا في وجود شيء آخر الا
ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب منه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لعلمه
تابعة للمشيئة والتبع العقليين فان تكرر منا عادة عقيب يسمى ذلك تأثيرا وان لم يتكرر
يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه
بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود
الحوادث موجب بالذات وان فيضانه منه موقوف على الاستعداد ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني
على اصلهم وهو ان الافعال الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط
اما توليد ان كان توسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط
النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد واراد بالفعل ههنا الاثر
الحاصل بالفعل لا نفس التأثير له والاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير
الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل
واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان مذكر النظر لا يولد
العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظر واجاب المعتزلة بان هذا لا يفيد اليقين
لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا نقلنا بعدم التوليد التذكر لعلمه فاذنه لا يوجد في هذا النظر
في عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه فكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف
بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا
منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والرمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر
الحاصل للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصد واختيار فهو مولد لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله
وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر
له لا يلزم تحصيل الحاصل عدم التوليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال **اقول**
الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما شاهدا لا يحتاج الى تذكره وان كان غائبا نسيا فهو
يستلزم العلم به واختار المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب
بطريق الاضافة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب
آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح
واجب لا لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة
ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة

اصح ان لا نعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
فيكون العلم عقيب النظر لكونه مكتسبا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب
لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حدث قبيل
الابتداء واستند الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث
يمتنع عليه منه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما هو قول
المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على ذلك الفعل الواجب اذ لا يمكنه ان يفعله باعتبار ما يوجبه واسركه بان لا يوجد ذلك
الموجب لكن لا يكون باثر القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر الصادر
باعتبار انه تعالى موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة
الى العلم بعين ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا
وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى
يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه موهوبا من عند الله تعالى
خاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفة الله تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج
الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم باخباره
بعد ثبوته في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما نعلمه العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه
في اقواله قبلا حتى يتحقق عندنا صدقه في هذه الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى
بنظر العقل فيغني كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد
يشارك العقل في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون
العلم بصدق المعلم مستندا اليها فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان
صدق المعلم ليس من باب المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا
بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بالمشاهدة
لرائي الاحوال وبهذا الجواب يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد
عليهم ان يقال وان الله تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية مناسبة العلم
بذاته واحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما
هو الاحساس بالجزئيات والملكة بما يحصل من المشاركات والمباينات حتى يحصل من هذه العلوم الكلية
من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلم الغائبة لا تتعلق بما لاحظ للحواس فيه
فلا بد من معلم يوحى من عند الله تعالى يبين له العلوم المتعلقة بما لاحظ للحواس فيه من التصورات
والتصديقات حتى يحصل له ملكة النظر في المعارف الالهية اذ قد بين ان النظر لا بد له من ملكة

في العلوم التصورية والتصديقية المناسب للمطلوب وطريق الرد عليهم ان يقال ان تلك المعلم
هو النبي عليه السلام ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج
الى المعلم هو الاحتياج في حصول العلم بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا تتيسر الا بعد ما لم
يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان اكثر اممه كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لم ياخذوا ذلك
فيه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة
من غير احتياج في كل عصر الى معلم عدوا طرق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاقرار
بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل
مستقلا بالنظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على
عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم
فاسدة والمفيد للعلم هو النظر الصحيح فمن قدر على الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح
النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في الامور الضعيفة التي يتحقق
فيها باذني نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستنتجون بغير المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
الغريبة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها التحقيق واجيب بان
الاحتياج الى المعلم غير حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه وانما يعني الامتناع بدونه فلا
نسلمه ولا نفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا ان ترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم
بما يستند اليه الا من الكليات فكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من
العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون لم يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها
على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشروط عدم الحاجة وحصولها
اشترطوا النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة
ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب
مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات
حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل باسره وايضا
يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل اخر
على ذلك المطلوب ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان الحاصل باحد الدليلين مخالف الاصل
بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع للدليلين وتعدد الدليل لا يعد في نفسه
كتعدد الفاعل وتعدد الدليل مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني

معرفة كيفية الدلالة في الدليل الظني فالمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب
دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر مما يودي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما
علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك معرفة واما اذا
عرف بعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر بمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم
الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور
ارتفاع ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مناده المودية الى العلم به كيف وهو
جازم بكونه عالما ويرد عليه ان الجاهل ربما يصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه
وربما غافلا عن خصوصية ما يودي اليه مناده الى النفس بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله
المركب واما فضان المادي مرسه دفعه والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر
وزاد المصنف شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني التصور بالمطلوب اذ لولاه يلزم
طلب المجهول مطلقا **اقول** يرد عليه ان العاقل عن المطلوب انما يصرف في
مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما غافلا عن المطلوب كما ذكرنا آنفا لوجوب تاتوقف
على العلمان وانتفاض المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله بحسب العقل او بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول
والاشاعرة الى الثاني واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى
وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على
النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا
فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق
العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله
ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم
واجب عقلا ونعم الله على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة
وباطنة واصلية وفرعية دنيوية وجليلة زرعاية وجدانية ما لا يحصى كثرة ولا شك
في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام
ولم يذعن بكونه منعما عليه حقه ولم يتعرف الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا
سلب تلك النعم عليه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون
المنعم عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضر بالاخرة له فان لم يدفعه كان مستحقا

لان

لان يذمه العقلاء فهنا واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم
شيء منهما الا بمعرفة تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر فيندفع الخوف وتم الشكر
فكون معرفة تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي والثاني
ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاض المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به
عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته
كان التكليف به عقليا واما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول متوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله
تصديقا له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه واجب في مطلق النظر واما
لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي
كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا
اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه واما لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت
شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا
لا يبعد مكابرته فلزم افحام الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك
باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر نظريا اما اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع
وقسنا على حالة اودي الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا
اقول انتفاؤه مستلزم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على
تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سيما فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال
فثبوته يستلزم انتفاء اللازم لانا نقول كل ما يستلزم المحال ثبوته يقتضي ثبوت المحال
وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا
اقتضاء انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة
اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان دفع خوف العقاب لان احتمال الخطا قائم فيخوف
العقاب بحاله والعارف به فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه
بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك
بل ربما يقع في اودية الضلالة فهلك ولذا قيل اللاهداية الحاجة للخلاص من ظلماء سرا وايضا

شكر المنعم ليس بواجب عقلاً بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا نفي التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فذلك
على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات
العقلية مع امتناع العفو عنهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لغاية
يلزم العبث وهو غير جايز عقلا وان كان لغاية فاما للشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر
اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن
خوف ضرر العقاب لاحتمال ان يقع لانعام ولانه كالاستهزاء والكفران بالنسبة الى خزاين رحمة الله
تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حقير على مايدة سلطان يملك المشارق والمغارب
ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخاير فتناول فيها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك الالسنة شكرا عليها ولا شك ان ذلك لعدم استهزاء فشكر الصدر اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عبيد الله تعالى من تلك اللقمة وما ياتي به العبد مما يعد شكرا
احقر عنده من تحريك الانملة بالنسبة الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم
فلا نسلم توقفها على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر الذي
هو شروط النظر وعلى تقدير توقفها على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة
متوقفة على النظر حصولها بالتعلم على ما يراه الصوفية فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا
فان معناه الوقوف على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في
النسبة والحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل
الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب مطلق على شيء فلم يكن ذلك الشيء واجبا
بل جايز الترك وفرضنا تركه في زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا
والا لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم
ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان
ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال وانما المحال انتفاء شرط عدمه لا في زمان
عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه **اقول** يمكن منع هذه المقدمة بان يقال
لو توقف الواجب المطلق على شيء لكان ذلك الشيء جايز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون
الموقوف عليه هذا خلف وايضا التكليف بالمحال جايز واجابت المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا
ونقيسه والفرقان بدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطا في نفس الامر لا يقدح
في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فايدة جليلة لا يعرف الى حقيقة المنعم وتوجه
اليه واشتغاله به فهو واجب لذاته لا يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة

ممنوع

ممنوع لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي ولا يتصور ذلك الا استقلالا له
في امر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم
ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر
ليميز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لها من طرق المعرفة الا النظر فان التعلم
والالهام من فعل الغير فليس شيء منها مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فمحتاج الى
مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما يكون
نهي في حكم ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجوب
النصاب لا ما يكون واجبا بل على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا
يجب على تقدير الايمان والتكليف المحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه
مشترك الالزام وما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل
فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه لمقدمات منتقرة
الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لانقال فذ يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها بمنع الشيء للمكلف مقدمات ذهنية اليها يكلف
وسنده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبه على طوله
مع تلك المقدمات لانا نقول كونه نظريا التناسب مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات
الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يسمع
الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولانا نترك النظر والاستماع اذا لم يثبت بعد وجوب
شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فقط وهو ان يقال
ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع فيه ما لم يجب عليه لكن وجوبه
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول
ليس ذلك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين الاتيان به لا سوء لك اسماله لا يقال
لم يلزم تكليف العاقل بعدم علمه بالوجوب لانا نقول العاقل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم
يفهم الخطاب اذا لم يقل انك مكلف بكذا وهذا ما لم تخاطب بالتكليف فليس من تكليف العاقل
في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع
الاشكال عن المعتزلة فيقال فوكلك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالفعل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا
المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة

نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض
بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما الظاهر المتبادر منه
ولما قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال
عليه السلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلايل المعرفة فهو واجب اذ
لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول
من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة
وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال حقيقة الامر
غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي
لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه نعلم
بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليله وذلك وجوه
الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او بغيره وهو تكليف
الغافل بان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو باطل واجيب بان المقدمة القائلة
بان التكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
او التصديق كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب اذ لم يقل انه مكلف لانه لا يعلم انه مكلف الثاني
منع وقوع الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة والقوام على ايمانهم وهم
الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم
بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا معتقد ولو
كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة
اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض
ذات مسالك اما مدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التجريد والتوضيح
للقواعد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالية التي لا تقدر معها على التقرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية
التي تقدر معها على ذلك او دعي ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه
اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للعوام الذين مرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم
ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر الله تعالى وجوزان يتعلق
خطاب بشيء ولا يتعلق بما لا يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي
لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب

المقدور الذي هو السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يوجد بالفعل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور لنفسه فامر انه له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف
اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه
ثلاثة دالة على انه ليس بواجب شرعا منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله
والعقايد الدينية والمسايل الكلامية عمدة الدين اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان
الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل
اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل رد لانه قال عليه السلم من احدث في ديننا ما
ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل نقلوا انهم كانوا يبحثون عن دلايل
التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويتردون مع المنكرين والقرآن ملوء من دلايل ما ذكر في كتب الكلام
الا نظره من يجر ما نطق بالكتاب الكريم نعلم انهم لم يدونوه ولم يسدلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب
وثبوت المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص السوال والجواب ولم يالغوا في تطويل الدول والادلة
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجلاء القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لسكون الانوار
على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يقدمهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين
مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث
في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج ولزوم العلم دليل والظن امارة
اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن
وهو الامارة وبسايطه اي ما يتالف منه يلزم العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله
عليه السلم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا
يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول لاستفادته من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا
بل لابد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع
مقدماته النقلية بعلة كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص مستحق
العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات بالنقلية لان النقلي
الصرف ايضا بعض مقدماته المسلمة عقلية لما مر فلا تقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفسد اللفظي
القطع لاختفاء في افادة العلم الظن وانما الكلام في افادة العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا
يفيد القطع اي اليقين لانه متوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني لملزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع متوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة موقوف على علم النقل الى معنى
اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى

غير الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء سعين به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
ببعض وذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وليس ناسخا
وعلى عدم تقديم وتاخير يصير المعنى غير ظاهر وكل واحد من هذه الامور يجوز في الكلام لاعم بانتفائه
بل غاية النظر بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لابد من العلم بعدم المعارض
العقلي الدال على ما يعضد ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يعد الدليل النقلي
بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند المعارض مثاله
قوله الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل القطعي الدال على استحالة الجلوس
في حقه تعالى فاول الاستواء بالاستيلاء او بجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يقو
الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقلي الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه
بالاخرة اليه لما سبق من انه لابد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق
الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي
غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الدليل النقلي فقد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
الارض والسماء كالقواعد الصرف والنحوي وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة
يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المقول عنه او متواتر يدل على انتفاء الاحتمالات للمذكورة فانا نعلم
استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن
الرسول عليه السلام في معانيها التي منها الان والتشكيك فيه سفسطة في بطلانها وكذا الحال في صيغ
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد
منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم
الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت
تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدم وجود الدليل
النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض
من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع
والارادة وصدق الخبر على ما هو المعروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين بعد العلم
بانتفاء الاخر فان قيل افادة اليقين متوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته يكون
دورا قلنا افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على
العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او
نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وقسماه يعني ان يلزم العلم اذ الظن على ثلثة اقسام
قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل وبين الموصل اليه مناسبة

الوجود والتخلف

مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال
ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح
كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او باستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه
قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو
الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين
على الاخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك اجيب بان الاستدلال بحال مفهوم
الناطق الذي هو كل على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني
واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار ليس
موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصور التركيبية
اربعة والبعدية اثنان وباعتبار المادة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته التركيبية اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين
ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى
وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل
الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته
البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني او من الجملي والشرطي
او من الشرطيات الصرفة وهما الاقترانيان الشرطيان والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة
اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا اخر غير التصديق اعني التخيل الجاري مجرى التصديق
فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا
فهو البرهان والا فان اعترف به عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار
مادته البعيدة اربعة اقسام المحللات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة
والمسلمات هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لما جعل
المسلمات الشاملة لما فيها قسما واحدا منها فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا
للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات
المسلمة ينقسم اليهما فالفرق حكم وايضا عبارة المتن دل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى خمسة
واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام
والثاني متصل الحمل ان وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني القياس الاستثنائي

اما متصل ومنع قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما
استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفا
اللازم يقتضي انتفا الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيا لان
انتفا اللازم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفايه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم
ولا انتفايه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج
قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثنا عين كل من الجزئي يستلزم نقيض
الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثنا نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر
ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثنا نقيض كل من الجزئين
يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثنا عين احد الجزئين لا يستدعي عين الاخر ولا
نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثنا كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس
لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخران يفيدان الظن وتفاصيل هذه
الاشيا مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقرا والتمثيل فهو تصفح جزئيات كل واحد لتثبت
حكما في ذلك الكل فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس
الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن
مثال الاستقرا التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل هذه الواحد وكل زوج وفرد يعده الواحد
فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقرا الناقص كقولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهايم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرا
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي
اخر من حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع وتسميته الفقها قياسا والمشترك جامعا والجزئي
الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية
الاصل شرطا اذ خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان فاذ هذا القسم الى القياس
اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا لها لغوا لا تاثير له اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصا البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق
فلا وجه لايرادها هو زايد على اقسام الحال ما ذكرناه هنا والعقل والتجرد متلازمان
لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للتجرد والا تركت بالانتهى ولا
يستلزم التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل
مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شي لم يعرضه العوارض الجزئية التي تلحق بسبب المادة في الوجود

الخارجي

الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشي بحيث لا يكون مادة
ولا مقارنا للالة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام
صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل لصور المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم
من انقسامه انقسام الحال منه لان الصورة المعقولة محل حل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث
كونه طبيعة اخرى وانقسام المحل ينقسم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
كونه طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزا متشابهة
في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها جملة من اللواحق المادية من المقدار
والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزا متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزا غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا
يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزا متخالفة في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب
وتركب شي من اجزا غير متناهية محال والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان
كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون برا عن الشوايب المادية وكل ما هو كذلك فان ماهيته
ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها ليصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة
وكل ما يصح ان يكون معقولا لا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل منفصلا يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة
والحكم بشي على شي يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات
يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما
يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة
لم تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشي
متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا
لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قايم بذاته
يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل فان تحصل فيه المعقول حصول
في المحل وذلك لانه اذا كان قايما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير حلوله فيه او حلولها في
ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة
الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
وجد في الخارج وكان مجردا قايما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله ولا يعني
بالتعقل الا مقارنة المعقول للوجود المجرد والقايم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون

عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير
يستلزم امكان تعقل ان تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان تعقل انه تعقل
ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل
المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذاته اما لحصول نفسه او لحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون
تعقله لحصول نفسه ونفسه دايما حاصل لا تعتبر اصلا فيكون التعقل دايما حاصلا فثبت
ان كل مجرد عاقل بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشار الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
يصح ان يقارن معقولا اخر وابي المقدمات تحذونه واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز
ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون معقولا
بغيره تجاذبا ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع ان يكون معقولا لغيره مطلقا على المقارنة الخاصة
لانا نعلم لوكانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه
المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا تعقل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية
وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية مدل بعينه على امتناع
تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل
او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها
بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قايما بذاته فلا تحد جهة التوقف فلا دور اجيب
بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد
المقارنين موجود ذهني قايم بغيره فلا تحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية
بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقياس على ما عده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور
والمغاير في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر وفق الارادة والموثر
اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور الشعور
والاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان
يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير
القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة امكان القصد والشعور
اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدا لافعال مختلفة بالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين
لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس

اولا بالقصد ص

القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة ص

الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه
فان قيل القدرة الحادثة غير موثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب
بان ليس التاثير بالفعل بل بالقوة يعني انها صالحة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي
حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها ان ياتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور من قام
بها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما
هو مذهب المعتزلة او ينفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل التابع
والمراع في انها بدون التاثير بالفعل هل تسمى قدرة لغة والقدرة تفارق المزاج بالمغاير
في التابع يعني ان اثر كل منهما مغاير لاثر الاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر
هذه الكيفيات الاربع والقدرة تغاير المزاج في قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغاير في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة
الفعل بالنسبة الى الفاعل لان الفعل لا يفسد ممكن صحيح ولم تجعله القدرة ممكنا صحيحا
والا يلزم الغلبة انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في
ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السوا ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السوا واختار المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك
فتتساوى نسبته اليهما وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة
عدم مع الفعل لا قبله كما سيابق فلا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب
مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي رحمه الله القدرة
تطلق على القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى
انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على
السوا ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرايط التاثير منها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين
والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور وغيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سوا كانا
متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرايط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة
الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرايط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة
التي هي مبدا للافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة

الارادة

والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ص

واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات ص

لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيد ثانيا بالنسبة الى الفاعل ص

الحادثة ليست موثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة المستجمعة لشرائط
التاثير **وتقدم الفعل للتكليف الكافر وللثاني ولزوم احد المحالين لولاه** اختلفوا في ان القدرة
هل هي مع الفعل او قبله فذهبت المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب
المعتزلة واحتج عليه بثلاثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر
والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر
والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها
مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان تدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها
مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان تدخل
من العدم الى الوجود وكون المتنافيين لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث
انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل متقارنة له غير متقدمة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف
الكافر في الحال باتباع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على
الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لا يستحيل التكليف بتحصيل الحاصل قلنا في التكليف والقدرة
التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به
مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما
يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان
لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلما مثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج
الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحتاج احداث الحادث
باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع ان
القدرة على الاطلاق متقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تع او قدم العالم بل قدرة الله تع
قديمة ولها تعلقات حادثة متقارنة للافعال الصادرة عنا واحتج الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال
الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو ح واجب عندنا
اولا فبالنقض بقدرة الله تع وثانيا بمنع ان العرض لا يطلق على صفاته وان صفاته ليست متغايرة لذاته
فهما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو ان لا نم ان العرض لا يبقى
زمانين ولو سلم فلا نم وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون متقارنة
العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث

مثلها مكلوف لها بتاثير مجموع ذلك المثل على الاستمرار الى حال الفعل وح هذا الاخير بان وجود المقدور
ح انما بالقدرة التي لم تنعدم المحذور او الحاصلة وهو المطلوب لا يخفى ان هذا الدليل على الاشاعرة الزامي
والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه ح لانه يلزم من فرضه وفرض عدم اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان
الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه
بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة
قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق
القديمة به اقول سلمنا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل
وتعلقها متاخرا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه ح فانه قد يراد به معنيان
الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله ح الثاني ان حصول الفعل
في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط لازم قبله ح ولا استبعاد في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي
المقدور بتنوعه امكان حصول الفعل من القادر لان هذا المعنى لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وجوده حتى يلزم
امتناعه ونحن نقول منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مثلا انما العدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة
به والمعنى الثاني غير صح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله
وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد ح بشرط قيامه او يمتنع
كونه قائما قاعدا معا وليس ح في زمان قيامه او يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود **ولا يتحد مقدور**
بالمقدور مع تعلقهما بالقادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقدرة
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما قيدنا اذا كانت
كل واحدة من القدرتين موثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا موثرة فقد جوز اجتماع
قدرتين موثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما فعلا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع
موثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان خلق الله تع فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها
لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان بمحل لفعل واحد بل يكون
كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل اخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد
شخصي والفاعل والاتحاد في وقوع المقدورين ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون
المعلول واحد شخصي علتاه مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع
المقدور الشخصي للامرين وقادر واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة
انه اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر وما في بحث ان المعلول بانعدام علته **ولا استبعاد**
في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان تكون متماثلة لانه

يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه بامر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة بقدرته على مقدور اخر والا لكان
واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد
القدرة عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين
كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفت من القادرين
لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع
ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم
جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدهما في زمان جاز
وقوعهما فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى لان لا تقع بالاولى وتقع بالثانية بدلا عن الاولى لا لوقوع واحد
وذلك اما بالاولى او الثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان تقع بالاخرى **وتقابل العجز مقابل العدم والملكة** اختلفوا
في ان العجز هل هو ضد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهبت الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص لهم في اثباته كونه عرضا التفرقة
الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا
من القيام وما هي الا من الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة
الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع
والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر حكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو كالقدرة في ذاته
وصفاته وانما التغير في امر من خارج بخلاف الزمن فانه يتغير صفة الى صفة فليس المص في تعديد الحصل
ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن اعتراض للاعضاء وتكون القدرة عدمية لان
السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالملكة او بما هو علة لها
وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وانما اريد بالعجز ما يعرض للحي
ويشاركه الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى في كونه
وجوديا **وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامها** اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة
لان تتبع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يتبع به الضدان بل يكون صالحا لاحديهما فقط اذ الخلق لكذا للنفس
يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما **والخلق ايضا يضاد الفعل** لتضاد احكامهما
فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد
تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يتبع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا يصدقان
على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان تغاير القدرة والخلق اذا ثابتا واما اذا ثبت تضادهما وامتناع
اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين
المتنافيتين لا تتاتى لهما وشائ الى الاخريين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتضا دان

وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الجليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل
واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم لا تضايفه **ومنها اللذة
والالم** اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصد
الى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر
والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكليف بالحلاوة والصحة الدائمة واستماع النغمات الطيبة للسامعة
والرفعة والتغليب للغضبية وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث
هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالماء والكرب اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم
من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تتبعه الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم
يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وهذا ايضا ظاهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان
كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدركه مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى
هذا المعنى اشار بقوله **وهما نوعان من الادراك تختصان باضافة** ثم المعتبر هو الملايمة والمنافرة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملايما وقد يعتقد المنافرة في
شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله **وتختلفان بالقياس** اي تختلف اللذة والالم بالقياس
الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقيان غنيان
عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان مدركه ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس
ادراك الملايم ام غيره وبتقدير ان يكون معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ثم قال
والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج
الرطب غير مولم مع ان مدركه ادراكا مرغير طبيعي فان قيل كيف يتاتى لك هذه المناقشات وقد اخذوا ان تصورهما
بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر اجيب بانه لعلهما وهو ما على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما
عنه وايضا تصورا لكنه انما من الالتباس وبعد امنه تصورهما على وجه الخ ما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم
محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن
الالم كالاكل للجوع والجماع لارغاء الشهوة المنى او عنه ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود
الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال
ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة لا انا نازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يكفي
ان تحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال
ومطالعة جمال من غير طلب شوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم نظر ذلك حالة قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك
الرائحة الحلوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات
من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور وللادراك والمص
اشار الى المنع الاول بقوله **وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية** والى المنع الثاني

قوله لا غير يعني ولو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم
لا غيره والموجه في نفي الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيا
القلم ثم قال الحكما الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحكما انما يولم لانه تفرق
اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزا الى ما
يكاف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما انجذب عنه والاسود المحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض الرقيق
لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لنظر التفرق والقبض والقابض لفرط التقبيض المستتبع
للتفرق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفرق التابع
لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي بوجوه منها ان من عقد يده بشكين شديد
الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل التفرق
الاتصال بعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يتعدى
العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج شي يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذا انما يصير جزءا من المغتذي
بالفعل بان يتفرق اتصال اجزا المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة
الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق
الاجزا صغيرة فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا
جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء البدن دون جزء بل
هي حاصلة في جميع الاجزا واجيب عنها بان المراد بالسبب الذاتي الاحتياج الى سبب متوسط بينه وبين
المسبب فجاز ان يكون شرطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء
بالنمو والاغتذا وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لتصغره واستمراره ومنها ان تفرق
الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة
وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك
بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى ما يتولد من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق
يرادف الاتصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال
بل حركة بعض الاجزا عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج
ويكون ذلك الامر سببا لهذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران
احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق
وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على
العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ومتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي
يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك تولم
لسعة العقرب لا لولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان

اني ويلحق اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يدوب اعضا المدقوق مع ان
حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون
المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرط لمخالفة الكيفية الاحساس وكيفية المحسوس ومع الاتفاق بين
كيفيتها لا يحصل باشر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتغير فاذا امكن الكيفية المنا
في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل
وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية
مع الكيفية الواردة فتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت
بضعف الشعور بها متدرجا او بسبب استمرارها لاهل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها
فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس
والمحسوس وبه يعلم ان الحاس في الحمام يستسخن هوا حتى يسمو عنه فيتادى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه
لكيفية هوا الحمام حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هوا الحمام وتسخن فصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه
فزال لا يدرك سخونة هوا الحمام وكل منها اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما
كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا اما حسية او عقلية
الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اشرف عند العقلا من المتمكن من علة اولى من خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
لدمكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يتاحه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منها
جميعا لان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك فان القوة المدركة لما كانت في نفسها اشرف
واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة
وكذلك الادراك لما كان اقوى تكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته
اكثر وكذلك المدرك لما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور لما كان احسن يكون
لذة رويته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوا
الهاوية وادراكها اقوى لانها عاقلة لذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف
لانها مجردات مبراة عن الشوايب الهاوية ومدركات القوى مادية منغمسة في الشوايب لا جرم يكون
اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب الاكثرون من المعتزلة وتابعهم المص الى ان
الارادة هي اعتقاد النفع سوا كان نفسا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور واحد
فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يترجح ذلك الطرف عنده وهذا هو الاعتقاد
مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل
او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انتباه يعقب اعتقاد الضرر وذلك

لان كثيرا ما نقدم فعلا في شي ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجد
مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل يتم له او لغيره فمن لو خيره حيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره
اذا لم يكن هناك مانع من تعبنا وغيره وما ذكر من المثال انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشي قدره
تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في الفور او التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب
الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شي منها الا فاعلا
ان تكون نفسها فان النجاة بسعي السبع اذا فرض طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة تخاير احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجح احدهما النفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد
الارادة فانا نعلم بالضرورة انه مريد هشتمه انه لا يخطر بباله طلب مرجح تخاير لسببه احدهما بل لا يخطر
بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا
كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة
ادعوا الضرورة بانه من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا بمرجح يختص بذلك الطرف
فاما الاستقلال بتصور منه مرجح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم
من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا
فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور بل الدهشة المذكورة حادثة سببها
لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الا ان امكان له شعور بالمرجح في تلك الحالة
وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق على يساره لان القوة
في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في الفرجين والرغيفين فيختار ما هو
الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري وابنا محمد ذهبوا الى ان ارادة
الشي كراهة ضده فلو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما المماثلة فلما مر من ان النسبة
بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانها لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا خلف لزومها
وفساده ولو كانا متخالفين لجاز اجتماع كل متناف مع ضد الآخر لان هذا شان المخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع كراهته لان ضد ارادة
الشي ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم او ضدين لامر واحد كالعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية
او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شي مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه
حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ وشرذمة مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع ولا شك انها بهذا المعنى لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعهما مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد

النفع او بميل يتبعه لجاز فيهما كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشي وكراهة المشعور به ضرورة وقد
يراد الشي او يكره من غير شعور بضده فارادة الشي لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان تكون نفسها الا ان
يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط
كون الشي نفس الشي شرطا اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشي قد توجد
ولا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشي مطلقا
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشي الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضد المشعور
به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير
بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام القرافي الى ان ارادة الشي تستلزم كراهة ضده المشعور به
اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب
بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة فلا ارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه على ما مر وهذا الاخير ما يؤيد تفسير الارادة على راي الشيخ وشيعته والى هذا المذهب اشار المص
بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد
المتقابلين لازم لكراهة المقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها وذلك
بشرط الشعور المقابل على ما مر اقول لعل المص حيث عبر بالضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان
ارادة الاتيان بفعل تستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان اذا اخطر
الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ويندفع عنه المنع الاول اعني قوله بجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه
لكنه انما يندفع عند الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا
اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تع اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجدت المراد
اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت
بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف
وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو
اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل
لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس
على احد الامرين بعد سابقة التردد منها والعزم الذي هو التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا
فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا
للفعل ولا قصد اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم

والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن
التوطين التابع حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهو لا ايثنوا ارادة متقدمة
على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة متاخرة لدى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما
الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك
الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله **وتغايرا اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره** يعني ان الارادة والكراهة
تغايرا اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجب للمراد اما اذا كانت الارادة
قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكور في ارادة غير الفاعل غير
موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس
حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل **وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة** يعني
ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالملذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت
مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة
مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة
فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج
حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقتدار الله
ايانا على الارادة فان العلامة بنا على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة
اخرى اولا واوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون
الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع لا يقتضي مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاء في موان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد
كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا
وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام
توجد الكراهة دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه **فهذه الكيفيات** النفسانية
التي ذكرت **تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا**
عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما يتراءى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو
المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع على ما مر من ان لكل نوع من المركبات العنصرية

مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال
يلتئم بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله قوى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى
المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة
وكذا تغاير القوة النامية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة
لا نفسها وان النامية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا
على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المتلاحم وفي العضو الذابل
واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان
توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عند الفعل بآثار الحيوة كحفظ العضو
عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل وردّ بانه يجوز ان
يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض **فلا بد من البنية** يعني لما كان الحيوة
عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج
لا يتصور الا بالتأليف من العناصر على ما مر **وتفتقر الحيوة الى الروح** الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون
من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى
بالشرايين فالحيوة عند المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط
ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة على ما يشاهد من زوال الحيوة باشتباه البنية وتفرق الاجزاء وانحراف
المزاج عن الاعتدال النوعي وتقدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور
المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط
بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم
بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح
اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان بلا مرجح لمماثل الاجزاء واتحاد
الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من خارج لانا نقول فيكون الحي هو
ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض
باكثر من محل واحد ويقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور الخ
او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية
هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال في تكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط
لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به تحقق البنية **وتقابل الموت تقابل العدم والملكة** لان الموت زوال الحيوة عما اتصفت بها كالعمى للبصر

بعد البصر لا لمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة
مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت
فعل من افعال الله او الملكة تقتضي ذلك الجسم من غير حرج واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية
المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا
للاماتة لا للموت واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تع خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا
واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا والاحداث والمراد احداث
اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم تكن بمعنى تتصف بها بعد ما كانت
غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت **وفي الكيفيات**
النفسانية الصحة والمرض الصحة على ذكره الشيخ في الفصل الاول من الفن الاول ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية سواء
كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر
عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غيرها وقد فاورد بانه صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال
في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من
الحال لانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة
الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو اذا كان افعاله من الحدث والهضم
والبعدية والتغذية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس الحيوانية على ما هو ظاهر وعلى هذا يكون تعريف الشفا تكرارا اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ
من مطلق الكيفية واما ما ذكر في مواضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة تكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث
يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان واما جاز تعريف صحة
البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست محسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا
للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه كيفية مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها
غير سليمة وذكر في مواضع من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم
وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة تحدث
كيفية هي هذه السلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدا للافعال فان قيل المرض
عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فيهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة انما هو المزاج فلانه انما نفس الكيفية

الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واتصاف
البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او عن شكل او انسداد
مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات
والوضع مقولة برسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكان يجعله
من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة
لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها
منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما تطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرسم فيها من تصور
النافع والضار كالفرح وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والخوف وهو
كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة
طلبا للانتقام والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج عدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر
فهو مركب من رجا وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته للخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل
فلذلك قيل انه جماد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث تنقبض
الروح اولا الى الباطن ثم تخطر بباله انه ليس فيه كبير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما
غضب ثابت والا لم يتعد رصورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام
لذلك ص
لا في غاية المسهولة والا لكان كاملا فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولا يوجد الحقد مع الصفا ولا في غاية الصعوبة
والا لكان كالمستبعد فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك **والمختصة بالكميات المتصلة**
كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقنيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية
والفردية القسم الرابع من الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل
كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقنيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل
كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد
من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه
اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا شك في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة
للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان
سطحه ملون ولا شك في كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث
جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يتند

في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع بعض
لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم
يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصيته باعتبارها بنصف
الجسم بالحس وانتفع عدد المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحنا او الزوجية او
الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الحلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما
تنتقل الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والحكمة واجيب بان الامور
العارضة للكيفية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كيفية كالاستقامة والانحنا والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم
الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كيفية شيء مخصوص كالحلقة ولعل الاثنا في الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم
متردد في ان الحلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون وكيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها
نوعا على حدة **فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين** عرف ارسطو الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك
النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم تبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان
المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحنا افصول منوعة واما لوازم
للفصول المنوعة فيستحيل ان يكون الجامع بين ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع
على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما
يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما
انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم تبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط بحاله لكن زال
عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني انطباق
المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو يعود الى وضعها فانه يحيط
دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي
المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم وللكلام من الجانبين مج وتفصيله في
الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد رسم بانه الذي اذا اثبتت نهايتاه وقبل لا يتغير
وضعه ورد بان قبله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ضرورة ورسم ايضا بانه الذي اذا وقع في
امتداد شعاع البصر سد طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه
في امتداد الشعاع وقد رسم بانه الذي تتساوى جميع النقط المفروضة فيه وكما **انه موجود فكذا الدائرة**
يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط
واحد ينفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها

بان

بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض
عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم
فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحركت الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة
الدورية موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضدا
للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع
لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع
لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان
محيط الاسطوانة وكذا المحيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا يقال لم لا يجوز ان يكون
استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل لذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب
الشرطين عليه لا جزئين للموضوع والا لزمهما لما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضا
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى
ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجو هو عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد
المص ما ذكرنا قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون
وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستدير
المذكورة وذلك باطل اوضد الواحد واحد كما مر في مبحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضد الذلك الخط فهناك
قوس اخرى اعظم منه بامر الاولى فيكون لهذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم
ضدا لشيء منها لان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
للمستقيم ومضادة له لا لما تقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج اما مستدير معين ولا شيء من
المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم
في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا تضاد المستدير والمستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفي لقسي غير
متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من
العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى الاعظم يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة
اولى من غيرها **والشكل هيئة احاطة او الحدود بالجسم** هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيطة الكرة والحدين
كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ظاهرا لما تخصص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح او منتقض بشكل الدائرة
اذ ليس فيها احاطة الجسم بل السطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود **ومع انضمام اللون يحصل**
الحلقة هذا مشعر بان الحلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث المضاف حقيقي او مشهوري** الثالث

وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث
تثبت احد طرفيه ايضا موجودة
بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة
صح

دين

يدات

الحد ه

من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا **ويجب فيه**
الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الاخر من حيث انه مضاف
وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر ايضا فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما
من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان
اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم **ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة** يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد
وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الاخر ايضا
موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التأخر
بحسبه فان قبل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر
بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون
المجموع المركب منهما ومعروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معانيه فالمكافؤ
بين المضافين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معانيه واما معروضهما اذا اخذ
وحدهما فقد يتعكسان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتاخر والمتقدم وليس كلامنا في ذات المعروض وحده
وتعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاخر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تسخنا **وثبوته ذهني** ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المص
واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله **والا تسلسل** يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت
في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور
الموجودة **ولا يمنع تعلق الاضافة بذاتها** اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا
مثلا محتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة عارضة لها بل
هي مضافة بذاتها فلا تسلسل الاضافات والجواب ان القس ليس هذه الحيثية بل من حيث انه الابوة لا محالة حالة في محل
فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كاينا وقس لا يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها
كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان

حصول

حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل
ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه مقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه
واشار الثاني بقوله **والتقدم وجودها عليه** يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في
الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها ولم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة
مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة
المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة التي هي الاضافة فالى يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه
ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى
الثالث بقوله **والتزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد** يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد
لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب تلك الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين نصف الاربعة وثلث
الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان
الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار
الى الرابع بقوله **وكثرة صفاته تع** يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تع الى حيث
لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تع بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فتكثر الاضافات حسب تكثر
الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق ورد عليه بان هذه الاضافات العارضة
لله تع بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على انه تع ليس له صفات موجودة غير ذاته لهية
لا يرتضيها وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تع بالحوادث لان لوقوع كل حادث اضافة ولا شك
انها انما تحدث بحدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها
كلها بل بوجود ما في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض **وكثر كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي**
يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشتمل على مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد
لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق
مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر **فيعرض له الاختلاف والاتفاق** فان احد
المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة
من الجانبين واما وقوع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يوجد من المضاف
الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحامل في المعروضين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن
الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي **اما باعتبار امر زائد في الطرفين** اي باعتبار
امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما **او لا باعتبار امر حقيقي** موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان
اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله

ومثال الثاني العلم فان اختصاص العلم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية
لا يتوقف على حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال
الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف باليامن والياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس
العرض **الاين وهو النسبة الى المكان** يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعتبرون
بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله **وانواعه
اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق** لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان
الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بحلول الخلا فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا
ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيزين ان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن
الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيزين وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا
تحقق له حصولان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه
حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه
ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة
منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لم يجز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان
لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس
حركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك
الحيز وهو سكون بالاتفاق والبحث امر زائد على السكون فغير مشروط فيه فغير واجب الحصر فانه ان كان حصولا اول
في حيزين فحركة ولا سكون فتدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نم تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اختص صفاتهما النفسية ولو سلم
فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم
ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المتميزة حقيقات
وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول متنوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص
قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر **والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة**
قدم آلة الاستدعاء فالحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او ليس بليس اولا دفعة ونظر متاخروهم
الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو ظرف الزمان وهو مقدار الحركة فتكون

حيزه

التعريف

التعريف دورا فاختصروا بما ذكره المصنف قال بعض المحققين ان تصور الدفعة والآن ضعيف والتعريف بالسبب
لسببها تصور اشد اولى لا يقال لكن ايضا والآن وان كان فهما سببان لعدمه الا يجوز ان يكون الحصول في الحركة
فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بعدمه الا نور ان الحصول المطلوب من الحركة سبب فيه الآن لا الآن بما سببا
عدمه الا نور الا يجوز ان يختص الامر الذي هو المراد بالكمال هنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان
في القوة نقصا فان الفعل ايضا بالقياس الى ما هو اشد منه فهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد
يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا يتم بما حصل فيه الكمال فيتجه هنا ايضا لا يجب ان يكون الحركة لا نهاية بها جريا والحصول
في ان الحركة امر ممكن الحصول الحيز فيكون حصولها كمالا اولا واحترز بالاولية عن الحاصل فانه الجسم اذا كان في مكان
مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان
والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تبقى مع الكمال لا تخرجه انما لا حقيقة
لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه وهو ظ لا يكون ذلك
المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهو
كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل والا من حيثية اخرى كما يقال ان الحركة لا تكون كمالا
للجسم في حيثية او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترزنا
عن كمالاته التي ليست كذلك كالصور النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو
بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فانه كل عاقل يدرك بالضرورة
بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا وان الامور المذكورة في تعريفها لا يتصور الا بعد تصور الحركة
واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والبحث في تحديد الاجسام
لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد به تمييزها عما عداها وتحصيل صورتها عند العقل
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة لانه كانت اوضح ايضا لا يتوقف على كون تصوره الخفي تصورا بحقيقة الحركة
اقول كلا الجوابين لا يشفي الغليل اما الاول فلان المحذور الذي في التعريف بالاخفى وهكذا ايضا فيه تصور
شيء بوجوده بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يوجد شيء يحصل به تصوره بالوجه الخفي اعني التعريف المعرف
بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة
الازلية الابدية على زعم من لا ينتهي لها الا بالوهم فليس بحد كما لا يخفى اقول نعم اذا اعتبر وضع الاجزاء
واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا ينتهي بحسب الوهم
دون الواقع وقد يكون بحيث لا اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى
الحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد
التوهم فقط **او حصول الجسم في مكان بعد آخر** هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان

مبني على انها لا تتصور الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انتفاء حصول الاول في المكان الثاني فانه من
الامور اعني فان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها
قوله فرضي لفظ الحركة تطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز
اصلا بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعتبر فيها كون الجسم بحيث اي بحيث مر الحدود
من المسافة بعرض لا يكون موقبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى
بحيث اي آن عرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفة حاله في الآنين يحيطان به وهذا الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
فانا نعلم ضرورة ان الجسم في حال الحركة ليست نسبته الى المبدا والى المنتهى بل فيما بينهما مستمرة فهذا المسافة التي
قطعها المتحرك بسبب الحركة الى الحد والمنتهى فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى المتحرك والحدود سيالة
وبواسطة استمرارها وسيلانها تصل في الحال امرا ممتدا غير قار ويطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني
فان الامر تسمى نسبته المتحرك الى الحيز الثاني في الحال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه حصول امر ممتد منطبق على المسافة
التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من النقطة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا
لو ظهر فالحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لا بحسب الوجود لها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد
الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان وحده لان حصول المتحرك في المبدا
وآن وصوله الى المنتهى فان قبل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى والحال الوصول اليه لما ذكر
انفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا اقول اذا رددت بقولك قبل الوصول الى المنتهى
انا قبل ان الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون انا او زمانا فاختار انها تتصف
بالوجود في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لا بعده ونهايته فانه قبل الحركة الموجودة لا تكون عبارة
عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فان الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين
وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فعند الحصول ان لم يتعدد لم توجد الحركة لان
المتحرك في ابن مثلا اذا كان له من مبدا المسافة الى منتهاها ابن واحد فلا حركة له في ابن بل هو ساكن مستقر
على ابن واحد وان تعدد ذلك الحصولات المتعددة بحيث ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل
لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض
كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا والمتوسط بل واصلا الى المنتهى
وتوسط فرضا اجيب بان تشخص اعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد لعدم الامور
موجب لتشخص الحركة هذا الحركة الواحدة بالشخص بحيث التوسط الحاصل لموضوع واحد بالشخص
في زمان واحد في مقولة واحدة ولا يلزم من ذلك ان يكون بين مبدا ومنتهى حيثيتين واختلاف نسب هذا
التوسط المشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا

لا لم

المشخص

المشخص بل في عوارضه وامور اجنبية عنه فان قوله ذلك الانتساب المتوسط للحركة الى حدود المسافة ان كانت
متعاقبة متصلة بحيث لا يحصل لامر ما ذكر فيه من تتالي الآنات الى الحدود وان لم يكن متصلة كان هناك
زمان سكون فلا تعدد النسب التي يفرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة باعتبار
اعتبارية فعدم اعتبارها لا يمنع في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافة
يفرض لها هناك نسبة في آن مخالف النسبة التي يمكن ان يفرض لها في حد آخر سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا
ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصول الحركة بمعنى نسبة مشعورة في الحركة
وهي ان المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها ابن واحد فلا حركة له في الآن بل هو ساكن مستقر على ابن
واحد وان كان له ابنون متعددة فلا بد ان ينتقل من واحد منها في الآن من آن الى آن واحد فقد انقطعت الحركة لو الا ان
لا يستقر فلا يكون في كل آن من الآنات واحد هناك ابنون لا ينبغي المتعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل
واما حصول زمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الابنين فيلزم انقطاع الحركة لا ينبغي هكذا في الحركة الكيفية في الكمية
والوضعية لانها آن المتحرك بين مبدا المسافة الى منتهاها ابنا واحدا مستمرا هو كونه بحيث يطابق الابنية لكنه
لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى حدود المسافة ونسبه وحسب تعيينها فكما ان حدود المسافة بحيث الفرض كذلك
تعدد الابنين بالفرض وكما انه لا يمكن ان نفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان نفرض
في ذلك الآن المستمر ابنان منفصلان بل كل ابنين مفروضين فيه يمكن ان نفرض بينهما ابنين غيرهما هذا كما ان
كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان نفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة
ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن نفرض يكون هناك كيفية
اخرى فرضا ولا يمكن ان نفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها
يمكن ان نفرض بينهما كيفيات آخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول بان المتحرك في الالوان المتدرجة
بالنوع لو زال واحدا من اولى الحركة الى منتهاها اما بان الضرار لو عن شدة اخرى نقص بها الحركة له حصلت
في الاعيان لا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانه لم يكن شيء منها موجود
في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود
في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لانه الموجود في الحال ان كان منتهاها كان احد جزئيه سابقا
على الآخر لان الاجزاء المفترضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة والا لزم ان لا يكون الحركة الموجودة في الحال
موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق
على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني كما مر انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن النقض عند هذه الشبهة
بوجه آخر وهو ان بقاء لفظ الحال تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين
الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل وهذا مقدارها

بحسب اختلاف الاضافات التي يضاف اليها وهذه الشبهة التي هي احد المطلبين بالآخر فان قولنا الموجود في
الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال المعنى
الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيه بل الجزء الموجود انما يستقيم في الحال
بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في حمل على اي حال **تتوقف** اي الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة
وهو المبدأ وثانيها اليه الحركة وهو المنتهى والمبدأ اشار بقوله **على المتقابلين** لان المبدأ والمنتهى
متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من حيث هو واحد وثالثها المتحرك وثالثها اليه اشار
بقوله **والملتقين** لان المتحرك هو الحامل للهيئات والحركة هو الحامل للتغايرات ورابعها المحل الذي
يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله **والمنسوب اليه** لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة
وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله **والمقدار** واراد بقوله
الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على احد جوانبه والا فالزمان لا كان منه اذ الحركة على ما
مضى كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون شيئا خارجا في
الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه والا لزم ان الحركة لا بد لها في تحققها
من هذه الامور الستة فلا تكون الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو قابلية الحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر متصل غير قار او مستلزمة لهذا الامر المتصل لا بد لها من زمان ولا
يخفى ايضا ان ذلك غير مستقيم اذا ما يجري مجراها ولا استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة
المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا يتصور
لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدأ ومنتهى ولا
نسلم ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم
المبدأ والمنتهى لا لذاتها ولا لمستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في حيز اخذ اذا كما ذكرنا واما
قولهم ان الحركة لما كانت شيئا كان لها خروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فلذلك يجب لها مبدأ ومنتهى مردود
بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل ان ما كان لها كمال ثان يتادى اليه فلذلك هو المنتهى
مردود بجواز ان لا يترتب عليه ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل **فيما فيه وما اليه قد**
يختلفان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون غير محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل
نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها
حركة اليها **وقد يتغايران ذاتا وعرضا** يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة
من السواد الى البياض ومن المرارة الى الحلاوة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين

فلا يكون

احدهما

احدهما القرب من الفلك والآخر البعد عنه ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا
الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله **ولهما اعتباران متقابلان**
احدهما بالنظر الى ما يقال له المبدأ والمنتهى اما ان يكونان معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي
المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد
اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذي المبدأ انما يعقل
بالقياس الى المبدأ واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان كما ذكرنا وليس احدهما عدما
للآخر فهما اما متضايفان او متضادان لكن ليس كل من معقولي مبدأ الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما
تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقال له فان المبدأ والمنتهى
انما يقالان لذي المبدأ وذي المنتهى **ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وع** لا شك ان المعروض الحقيقي
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الاني للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي
جوهر ممتد في الجهات الثلاث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة
بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض
والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات فالمراد بها
فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد
هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له
المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر
لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة والا لكان علة الجزء الاول منها فيه وهو ذلك الجزء بدوام
ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الوجود فلا تتحقق الحركة المركبة وهو المراد
بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل
على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو
مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط
زوال قابلية ملائمة ويكون تحديد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعموه
في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم من كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي
الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب
امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود العروضة في المسافة عوارض مفارقة
اياها ولا تعتد بها تعدد الشخصية فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة
قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم

للحركة زوال حالة ملايمة او شوط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك المعرض لكن
لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة
جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والثاني بط لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دايما
وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات
الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دايما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي
الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بعينها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة في كونها جواهر
ممتدة في الجهات فتقتضي بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون
اقتضاء الحركة بشروط لا تعم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات ولما كان هذا مظنة سوال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وتمام الاجسام
ولم يلزم من اقتضايها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكر ثم ان الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما
اجاب بقوله **بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة** في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا
بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى ينتفي
الجزء الاول ببقايها بل تقتضي الجزء الاول ليحصل الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي يكون
الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما استلتفا في
الجواب عنهما **والمنسوب اليه اربع** اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله **فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزايها والمضاف**
تابع وكذا متى والمدة دفعة ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة
لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسايط الجوهر انما توجد ويفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء من مقوله
ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف
الى فرد اخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان
كان حالا في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان
والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان ينافي الحركة فاذا كان كل منها في آن فلا يخلو ان يكون بين جوهرين
متعاقبين كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الانات وهو محال والاول يلزم
منه ان لا يكون ذات المتحرك منقودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما
مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
بدون الكيفيات وسايرالاعراض جايز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا لزم من خلو المتحرك

ان ه

لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول
بقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة
في جميع الاجسام لا خلاف صح

عن الجوهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك الخلو لكنه لزم محذور اخر وهو انه اذا خلا
الموضع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المحرك تنتفي بانتفاء قابله
الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا الكيفيات هي موجودات انية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة
بين تلك الانات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلتسم مثل صيرورة الارض دفعة تامة هو اكذلك
ثم ناقض الدليل ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد مر بيان الحركة والزمان
والمسافة منطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الاخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الاخر فمثل هذه لا يكون حركة
لا سيما لازم الحركة عنها ولا مخلص بان يقال كما مر للمتحرك الاين فيما بين المبدا والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان
يفرض للجسم بسبب استقراره وعدم استقراره ايون غير متناهيين كل واحد منها يتعرض في ان فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما
بين مبداء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية تعرض كل منها في ان فقط
وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الايون والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو
بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما
خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون بينهما بحيث
يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على حمله مع بقاء
بشخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم محله به وانه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية الغير
انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان تتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات
مع بقايها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر لتحركها في الكيف والفرق بينهما ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقايها موجودة ولهذا التدركاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم
من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله مقوما به وانه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى
لا تحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من
ابتداء الحركة الى انتهايها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالصورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال
تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في
الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة
اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة انتقالية من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا
وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة
بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى

في الصورة الجسمية ولا بتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة
فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسايطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالة فلا حركة
في الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب
فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه
وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة
فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل موابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان
المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه
لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات
الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ما اشد سخونة من اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته
اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان
جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك من الكم حتى صار
اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو احسن اوضاعه فقد انتقل الجسم في
هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات
باعيانها مع تغير منشوئها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء منشو عانها
على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى طبيعة مستقلة
بالمفهومية بل موابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية
لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجب
بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونها نسبة حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية
بل معناه كونها بالتبعية لمعروضها في الاحكام واما الحركة فيقع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض ان العامة اذا
تحركت في النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل
فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا
لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون
الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف
التسخن فيهما زمان سكون كما بين الاينيتين المتضادتين ولا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا
الحال في التسخن والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير
انتقال من احدهما الى الاخر مع انه منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع

الضدين

الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن
في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة
فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستدلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة
للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان العزمة قد تنفسخ يسيرا
يسيرا والطبيعة قد يعوق كذلك والالة قد تكل هذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقض قبوله
واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التاثير
يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا **فبقي الكم باعتبارين لدخول الماء الفاروة المكبوبة عليه
وتصدع الانية عند العلقان وحركة اجزاء المتعدي في جميع الاقطار على التناسب** اشار الى تفصيل
وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو
والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم
من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتشاش وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض ويداخلها
جسم اخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء جسم بحيث يخرج عنها ما بينها من
الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام
والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى
والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان
ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك
على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي معينا من ذلك بخلاف
ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا بنفسه كما هو عند الحكماء فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وهذا
ممنوع بما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل ما بني على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما
به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا
كان بسيطا كان اجزاؤه والكل متساوين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منها بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال
الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء متصلا او مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على
مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الاتصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض فانه
لو جاز ذلك لجاز ان يكون القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا
محالة بتقاسيم فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجا وزه

اصح
في نفسه

وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا
حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل يقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني
الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غيرها اقتضاه جسمه لا يقال
لكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر ان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى
مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم
ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان
التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان الف دورة
الضيقة الفم يمكن على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا غمست مصافوا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم
يمكن عليه ادخالها وهذا الطريق يملاون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بالماء الورد وهاذا لك الدخول
فلا حدث فيها بان يخرج المصر منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لا مشاغل على رايهم بل لان المصر اخرج
بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي
في الماء تكاثفا فصغر حجمه واعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني
ان الانبة اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانبة وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء
وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانبة فتنصدع وقد يستدل بان الماء اذا تجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول
وظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حتى صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء وما يساويه اليه حتى يعود الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا
انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم لا ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عاكس النمو اي مواتناقض حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي ما في كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منهما في اينه او وضعه
او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل
ذلك ضرورة دخول اجزاء الزيادة في منافذها وتسببها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار
هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزيادة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا
في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان
يعد السمن والنحول منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينفعل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة
الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله
ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه

اصل الراس

لان

لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير
مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما
عرض لجزء ما كان له المقدار الكبير فحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم يتوارد
المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزيادة
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزيادة والاصلية
غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن
والنحول فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم **وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز**
لتكذيب الحس لها اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد
يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على شيئين امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير
فيما مع تعاطبهما بالتوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه
بالحس حيث استدل الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن استدل الخردل من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة
الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات يقينها ازمنة قصيرة فلا يشعر
الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة
فلا يكون حركة واما شان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والعشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها
لابطالها في مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب
الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كان يجب ان يحس حرارة من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره
وباطنه وكلاهما باطل بالحس **وفي الاين والوضع ظاهر** اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه
معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما تتبدل بالتدريج بنسبة اجزائه
الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب
تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان
فان قيل كل جزء فرض خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء
لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوي والمحاذي له **ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين**
والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل
في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد
يكون بالنوع ثم قد يعرض بالتضاد وقد يعرض بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بالمكان منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه

بالفعل الحركة بل باختلاف الحركة لا يختلف موضوعها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت
الحركة بالنوع واذا اختلف المتحرك او الحركة او الزمان نوعا لان نوع المعروضات او الاسباب لا يوجب نوع العوارض و
المسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بموثرين مختلفين كالنار
والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير
ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا اختلاف في جواز احاطتها بحقيقة واحدة
والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعليل بالزمان غير تعلق
الحركة التي حمل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا
وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى
السواد على طريق التصفير ثم التحمير ثم التسويد مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمير ثم التصفير ثم التبييض وكذا
اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدا والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مرتين على الانحاء وكالحركة
من البياض الى السواد وعلى طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مرتين على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا
معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه ينقض للاختلاف واراد واما المتقابلين المبدا والمنتهى وبالمنسوب اليه
المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلاثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلاثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلاثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد
فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا
الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق
الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع ولكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية
تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني
ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلاثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان
لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند
اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية
ومع اتحاد الجنس لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتبرد في زمان واحد واما وحدة المحل فلا عبرة بها في كون
الحركة واحدة شخصية فان المتحرك لو تحرك تارة بحركة اخرى قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية
متصلة لاتصال المسافة ولا عبرة في تلك الحركة بوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر
ولا يحرك فيها بالفعل فانه يفصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة التكليفية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات
وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن محركا

وان كان

وان كان له اثر فان كان اثره مجرد اثر المحرك الاول لم يتم تحصيل الحاصل واجتماع موثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره
فتعدد الاثر ان اعني الحركتين فلا غرابة ان يكون متغايرات وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية لانا نقول في قبال
ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بالحركة بمعنى الكون في الوسط
فهي امر كلي والواقع هذا المركب جزئي فغاير الواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص والمتحركين اقول لسبب
ما ذكر ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل موجود واحد بالشخص مع انه لم يقم الدليل على عدم وجود الحركة
بمعنى القطع في الخارج بما اوردناه عليه من الاعتراض ثم نزيد عليه اعتراض اخر وهو انهم ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص
جميع الحركات التي بعضها مستندا الى محرك والبعض الاخر مستندا الى محرك اخر فيستند الى محركات الا انه لا يتصور ان يكون الحركة
تحدث في حركة لان حركة مجموع الكرتين لا تكون واحدة منها لكون الحركة متعددة وتختلف الحركتين عليه بالشخص فكل
واحد من الحركتين جزئي هذا الحركة التي هي واحدة بالشخص للاشتباه فالصواب ان يجعل هذا المطلوب بان تحرك او حركة
بالشخص مثلا او الحركة بالتسود في شخص بعينه من حيث هو هو الا في مبين متعينين في زمان معين لا كالحركات الحركة عن ما فيه
زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والشك في ذلك ان الاستناد الى الموثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا
على جواز توارد عاملين مستقلين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل لا نحن بينا في بحث انه يجوز توارد عاملين
على سبيل التعاقب ايضا فان رجع من ارادة الاطلاع عليه والا فتضاد الحركات فليس تضاد المتحركة لانه جسم ولا تضاد
فيه بالذات ولا تضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الكلد والباد ومثل النار والماء الى
وقد يكون واحد مع تضاد الحركتين كحركة الجسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن اليمين الى اليسار وبالعكس او من
النمو الى الذبول وبالعكس ومن وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس والتضاد الحركة انما يلاحظ تضاد المحركين كما
في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع تماثل المحرك كما في حركة الجسم
صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا تضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد ولا يتصور فيه التوارد على موضوع
واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما ينقض الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا التضاد فيه
لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين اقول هكذا قيل وفيه
نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يحقق بعد المعلول تحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في
صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز ان يحقق في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل
تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد
ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد الحركة لتضاد الحركتين المستويتين كالصاعدة والهابطة الصاعدتين على قائمتين
واحد فيجب ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما فيه والا لزم هذا المعنى انما يتحقق تضاد الاولين للتضاد اي
تضاد المبدا والمنتهى ينقض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس
ومن العلو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ان عينا بهما التضاد

على

بما فرض كون احدهما في غاية القرب من المركز والاخر في الغاية من المحيط والاخر بالعكس وكذا المتوسطان فان قيل قد صرحوا
بان تضاد العارضين لا يوجب تضاد المعروضين فكيف هذا وجب تضاد عارضين يتعلق بهما الحركة يقتضي تضاد الحركة
على ان هذا يبعد قلنا مرادهم ان ذلك يجوز وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروضين والا فاذا كان نحو
بحث وجب تصديق حد الضعيف على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد نص في تضاد
الطرفين حد الضعيف على الحركتين لانما اعني المتباعدة والمتباطئة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وضع المبدا والمنتهى
والمنتهى ذكر ان التضاد انما في الحركة لما كان بنفس الوضعين دون التقابل اذ لو لم يعرض لتقطيع كونها
متصلة وفاقد الحركة لم يكن الحركة تتعلق بهما او جنس تضاد الاطراف تضاد الحركات وارتضى عليه بان نعوت
هذين العارضين اعني وضعي المبدا والمنتهى والمتعلق بهما اعني الحركة خارجة عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما مقومان على وجود الحركة فتقتضيان كون الحركتين
متضادتين اقول كما ان نعوت هذين العارضين لما انها خارجة عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا
خارج عن وجودهما والا استبعاد في ان يكون احد الوضعين المتاخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل
حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة
الا بين المتباعدة والمتباطئة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا احدهما
منتهى الاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرة
اقول بنى ما ذكروه على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين والا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم
والمستديرة وكذا بين المستديرتين وقد ذكر في بحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع
فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى
المركز او فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان
حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما عندها والمبدا ليس من حيث
الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتها العلو والسفل بالمركز والمحيط
فيهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف وغاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام
المبدا او المنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كالذات وذلك بل يعرض لها الكيف بالعرض
بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام ولما
المبدا او المنتهى وكذا الفاعل على الحركة فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس
شيء منهما كالذات حتى يكون المنطبق عليه كالعرض فلهذا لا يتعارض الحركة انقسام بحسب انقسام هذه

الامور

180

الامور الثلاثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث
انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في
المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما يشعر به رأي افلاطون وتبعيه
لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان يسمى مثل هذا انقسامها للحركة بانقسام المتحرك
فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو كمية امتدادها الوهمي الى الاجزاء الفرضية بحيث يحمل اسم النصف
والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان **ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بها الماهية** لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين
والتمادي والكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلا قد لما في الاين فيعرض
للحركة كيفية تشتد وتسمى سريعة وتضعف وتسمى بطوا ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة
المساوية في الزمان الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة
الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول تقبل بها
ثم كل من السرعة والبطوء يشتد الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة
حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطا منه والبطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه ما حولهم هو الثاني لان الحركة
لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى نهاية وكل حركة تفرض في النسبة
الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد
يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح تحقق
بحسب ذلك الزمان سرعة لا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء لا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما
تقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان
وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الذاتية لا تحلل السكنات والا لما احس بالتصف بالمقابل ذهب
المتكلمون الى ان سبب البطوء تحلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب
البطوء تحلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا
شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات
الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة معدودة
بسكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك

السكنات وقالت الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطؤ الحركة التسوية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة
الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح
سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطؤ الحركة التسوية والارادية كحركة السمك
والانسان فيه وقد يكون السبب في بطؤهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق **ولا اتصال**
لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني المسلكين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والكيا
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركات ذات الانعطاف او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد
لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل تتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة
مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان اللابعاد متناهية فاما ان تنقطع
وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين آني المستقيمين ومنعه غيرهم كما قلنا
واكثر الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون مستقيما في ذلك الامتداد والا لم يكن
بمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا كان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة
هي الميل فوجب ان يكون لهذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان
اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا
فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع
الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض
فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فاذن
هما ميلان متغايران وان سلم فلا نم امتناع اجتماع الميلين الى حد مع الميل عنه فان الحجر المرمي الى فوق له ميل طبيعي الى المركز
وميل قسري عنه ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة
معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان
زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني
وكذا اللاوصول كما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم
تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على الجسم منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات
المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات
والحل انا لا نم ان الوصول آني قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها انيات

المسلكين من المعتزلة اما المتبنون فلكل من الفريقين في اثبات طريقه

طول زمان الحركة

لانها

لانها تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك وما له الى
الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما متطابقان عند انقطاع حركته ولا نزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما
والحركة ما لا تحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الكيا لا شك ان الاعتماد المجلب في الحجر المتحرك قسرا
مغلب الاعتماد واللازم فيضعف الاعتماد المجلب الحجر ويضعف لمصادمات الهواء المحرق متدرجا في الضعف الى
ان يغلب اللازم المجلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا يتغلب المغلوب
من المغلوب به الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم
يسكن لكان محركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون محضا والجواب انه
لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن اللاوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم ايضا ساكنا على ما هو
المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمين فالكل
من الفريقين ايضا في انكاره طرق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض في صعود الخردلة وهبوط
الجبل وتلاقيهما في الوسط بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة في الوسط السكون
بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري
البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الوسط لمصادمته الخردلة واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة
المفروضة بل يرجع برجة فاذا وصل الهابطة وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فلذلك فرض مح ويجوز استلزامه للمح الذي
هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة الثانية لا السكون ولا
يوجبه الاعتماد المجلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا الكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل
الاعتمادين يوجب السكون **والسكون حفظ النسب فهو ضد بل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع** السكون
يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الكاملة للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون
مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاثة الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل في غير تغير وذلك بان يقف في الكم
من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو
بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلاث وقد يكون من صنف
او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا في ما يقع
فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويقيد عما من شانه خرج عدم
حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضادهما
تضادا مشهورا والى هذا المعنى اشار بقوله **وتضاد لتضاد ما فيه السكون** قد يعرض له تضاد
كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان
سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن

يستعرفه زمانا ما اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه
تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة **ومن الكون**
طبيعي وقسري وارادي والكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه
المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان
كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي **فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي** لان
الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا
بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي **ليرد الجسم اليه فيقف** اي ليرد الطبيعة الجسم
الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة
الماء فان الطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه
الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم
الى الامر الطبيعي بعد عدمه **فلا تكون الحركة الطبيعية دورية** لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب
بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة
غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة تكون
مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها
نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة
المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا تكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة
التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع **وقسريا مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف** يعني ان الحركة القسرية تستند
الى قوة في المحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة
الى ان يصير مغلوبة فتستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الى مكانه الطبيعي **وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة**
مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي **وتعرض البسائط وتقابلها**
اي التركيب **للحركة خاصة** اي لا يتصور في السكون تركيب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعية فقط واثر
الارادة ترك ازالة الله الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة
الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الجرم المرمي الى فوق
وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما هو الموجود ههنا هو اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في
في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم
تنعكسا متدمج الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا

الطبيعية

له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة
اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا تتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى
جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك بالقسر
كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك بحركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير
الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر
فانه يحدث منهما حركة مركبة من السمتين اعني سمتا رمى اليه وسمتا يطير اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد
الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة المذكورة **ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور** اختلف
المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم
واتباعه الى انه لا يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى ان اثبات ذلك المعنى
وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكاينية فاشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول
في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكاينية وذلك لان الكاينية عندهم معللة بالكون
الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور **الخامس متى وهو النسبة**
الى الزمان وطرفه اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا
من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يحصل
عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو خلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا
الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ
ولما كان متى لنسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال **الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم**
والتأخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر
والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر
منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما لها الحركة ليس من جهة
ما لها المسافة فللحركة مقدار بسبب ينقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار
آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الكل بل باعتبار آخر
غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في بحث المتقدم **وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض**
لمعروضها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام
بالعرض فان ما لا يتغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات
لها يعرض لها متى **ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه** اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان
لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان

الشيء يتقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم
ولو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور **والطرف** يعني الآن **كالنقطة** يعني كما ان النقطة ليست
جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لان حده مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة
بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون ثلثا والتثليث
تخميسا وعلى هذا **وعدمه في الزمان** جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن انما يدرك اذ في
والاول بط والا لكان الآن زمانا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانا اي منقسما
بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان
الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال والآنات تستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا
بيانه ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية انصالية تنطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا
وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في ظرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما
بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه
يوجد في آن وينتفي زمانا وكلا هذين الحصولين انما يدفع الآن اخذ جا يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان يكون
حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا
لا يصدق على الشيء في ظرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم
واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناوله الوجهين المذكورين قطعا وان الحصول في الزمان لا
يختص في التدريجي كعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق لئلا يلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن ظرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل
الكلام في حدوث عدم الآن وهو انما في دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما فلا يمكن
ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان الزمان موجودا ايضا في زمان آخر وهكذا حتى
يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نم ان
وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نم ان عدم الآن انما في قولنا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا
يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهي لا لوجوده والتزلج
فيه والسند امتزاجا **وحدوث العالم يستلزم حدوثه** يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث
حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم **السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار**
نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه
واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبته فيما بين اجزائه وبحسب كون
راسه فوق ورجله تحت هذا بصيرا لانعكاس وضعا آخر **وفيه تضاد** فان القيام والانعكاس وجوديان متعاقبان

على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف **وشدة وضعف** لان الشيء قد يكون اشد اتصافا او اتصافا من غيره والوضع
قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة
السابع الملك وهو نسبة الشيء الى المالك وتسمى الحدة ايضا نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبته الى ما يحيط
به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة
الحدة الى القابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه **الثامن والتاسع ان ينفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما**
ذهنا ولا يلزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات التسع هو ان ينفعل وهو تاثر الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال
الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر الشيء عن غيره كذلك كالحال الذي للمسخن ما دام يتسخن وذهب
الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما
الى موثر وتحقق هناك تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وتاثر في الخارج لا امر
الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان ينفعل وكل تاثير وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير
المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر
لفظ ان ينفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقول ما كان توجها
الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر حتى هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان ينفعل مخصوص بذلك

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول

في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على
وجوب الواجب تع بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله موثر موجود بالضرورة وننقل
الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وينتهي الى الواجب وهو المط **الفصل الثاني في صفاته تع ووجود العالم**
بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب الملبون فاطبة الى ان تاثير الواجب تع في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح فعل
العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تع بالايجاب واحتج على انه تع قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون
تاثيره تع فيه بالايجاب والاول باطل لما بينا من قبل ان العالم حادث فاشتغل الى بيان المنافاة ان تاثيره تع في وجود العالم
ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك
الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم
المص والمتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل **والواسطة غير معقولة** اشارة الى جواب اعتراض على الدليل
المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون الموثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود
تع هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي
اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تع والعالم والواسطة غير معقولة
لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تع اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تع حادث بل انما ثبت حدوث

الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عنده المصر وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده
وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت
دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تع بطريق
الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة
والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تع اراد ان يشير الى اجوبة ادلة المخالفين تقديرا للدليل
الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك مع لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر
لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير
وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه
بقوله **ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين** اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحده
اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقال ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح
وجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير
وجب صدور الاثر ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة
فلنا مسلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان
اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى
التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يمكن
من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله **ويمكن اجتماع على المستقبل مع العدم في الحال** يعني نختار انها حال
عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ما في الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة على السواء لكن اللازم باط
لان العدم اصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر القادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان
معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله **وانتفاء الفعل ليس فعل الضد** يعني ان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم **وعموم العلة يستلزم عمومية**
الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تع شاملة لجميع الممكنات لان علة
المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها لان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو
وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورة لله تع اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية
انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور هو مقدور لله تع لم لا يجوز ان يكون لبعض
المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون

الى الطرفين م

خلق

خلق الاجسام بقدرة الله تع والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يخلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل
الحق من ان المعلوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى
المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدوريته تع دون البعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان تستعد المادة لحدوث الممكن دون آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية
فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا والواحد لا يكون خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل
على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان
فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر
سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره
كما نبه عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر **والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه**
دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تع عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف
ومن استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف انه تع فاعل فعلا محكما
متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة ويستدل عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا صحيحة
تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر
عاتها من الارض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام
تحار فيه العقول والافهام ولا تنتهي تفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم آثار العلوية
والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان
اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا ويلايم المنافع والمصالح
المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصح فقط انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد
في الجملة ومن بعض الوجوه فكل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما
قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح
على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا
عن عالم ضروري سيما اذا تكرر وكثر وخفا الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن حيوانات عجم افعال

متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب
مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه
الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تع عالمة بذلك او يلهمها
حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تع قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور
ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد
عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما
يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطروا بالبال
كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء
فالاول منهما ان الباري تع مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تع عالم بذاته واذا
علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه
لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدا الجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط
فيه التغاير بين الحاضر والحاضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط في الحواس فانها لا تدرك
نفسها مع كونها حاضرة عندها غير غايبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام
فيه مستقصى والوجه الآخر اعني ما في وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تع عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه
الاول والثاني فانهما يدلان على انه تع عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت
انه تع عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تع لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة
لا تكون الا بين شيئين متغايرين لما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه مع اذ لا تغاير هناك والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينهما
وبين المعلوم ونسبة اخرى بينهما وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينهما
النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العلم والمعلوم
لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله **والتغاير اعتباري** يعني ان
ذات الباري تع باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان
العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب
كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تع بالاشياء

ذلك ص

ليس

ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القايمة بها
وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف
الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا
المعنى اشار بقوله **ولا يستدعي العلم حضورا مغايرة للمعلومات عنده** وقوله **لان نسبة الحصول
اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا** معناه ما ذكر بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول الفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج عنها فاما ان يزول
ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب
الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تع بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا
اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين
لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جايز والى هذا اشار بقوله **وتغير الاضافات ممكن** وقال
الحكماء علمه تع ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص
فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه
تع فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بجزء منه اذ الحال معناه زماني حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن
كان علمه ازليا غير مختص بجزء معين من اجزاء الزمان لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه وتع عالم عندهم بجميع
الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل
بل يعلمها علما منزها عن الدخول تحت الازمنة بانها ابد الدهر ووضحه انه تع لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على سواء فليس منها ما هو اقرب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان بقبلية
اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كلها في
زمنه وليس في علمه وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث
دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير
اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط
بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتبع ذلك من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول لنا في ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب ان ادراك
المتشكل انما يحتاج الى الآلة الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات
اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تع لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث

لعله بالقياس

ممكنة واجبة معًا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن
ان لا توجد فينقلب محالا جملة وهو ح والجواب بامرين انا نمنع تبعية العلم للمعلوم فلا يكون ممكنا له ومفيدا للوجوب ولو سلم فنقول
انها ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وهو نظير علم الباري تع بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا
اشار بقوله **ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة** اتفق جمهور العقلاء على انه
تع حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين
البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد مر في مبحث الكيفيات النفسانية **وتخصيص بعض**
الممكنات بالايجاد في وقت بدله على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء ان تخصيص
بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استوآ نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون
لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة
هي المسماة بالارادة فذهبت الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب المص وجماعة من
روسآء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع
ويسمى بالداعي واستدل المص على ان الارادة ليست امرًا آخر سوى الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء
وان كان حادثًا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخر ولزم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سوآء كانت نفس الداعي او امرًا آخر زائدا عليه وذلك ظ
والفعل دل على اتصافه تع بالادراك والفعل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه سميعا بصيرًا وهو
ما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد عليه السلام والقران والحديث ملوء بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تع حي وكل
حي يصح كونه سميعا بصيرًا وكل ما يصح له تع من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها
نقص وهو على الله تع وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغايته
مسلمهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار
حيا يتصف ان لم نقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء
بمثل ذلك في حق الباري تع سوى الاجماع المستند الى صحة الى الادلة السمعية وايضا لا سبيل الى شان استحالة النقص
والآفة على الباري تع ولا خفاء في ثبوت الاجماع في هذه المسئلة على الادلة السمعية القطعية ابتداء الا ان الظواهر الدالة
الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حقية الاجماع وتجد على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا
الى دفعها وان اسنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سوآء
وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان
زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تع منزه عن الالات فان كان السمع والبصر عين العلم على ما ذهب

السمع والبصر

اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو راي الجمهور نقول لا احتياج لنا الى الالة لسبب
عجزنا وقصورنا وذات الباري تع لها ذاته عن القصور يحصل له بلا آلة ولا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر
عنه تع بوجهين الاول انهما ماثوان كاسة عن المسموع والمبصر ومشروطان بدكما يرى الاحساسات وانه ح في حقه
تع والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للماثر فيما كونهما نفس ذلك الماثر او مشروطين به
وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان صفاته تع مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون
سمعه ولا بصره نفس الماثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج
عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة **وعموم قدرته تدل على ثبوت**
الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تع متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تع
عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تع متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وقدرته وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تع صفة له وكل ما هو
صفة له فهو قديم فكلامه تع قديم وثانيهما ان كلامه تع مولف من حروف متوالية متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه تع حادث فاضطر والى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية
النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تع حرف وصوت يقومان بذاته تع وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جملة
الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهولا صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية
وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تع لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تع فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تع اصوات
وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تع بل خلقها الله تع في غيره كجبريل او النبي
ومعنى كونه تع متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تع ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى
قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا
في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام حتى العوام والصبيان
ان القران هو هذا الكلام المولف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع
السلف واكثر الخلف الثاني ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انا نصدق على هذا المولف الحادث لا
المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرًا لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله انا انزلناه
قرانا عربيا متلوا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروءًا بالالسن للاجماع مسموعًا
بالاذان للاجماع ولقوله تع حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف
المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف

هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات
لقوله تع كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لان ما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور
في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وارد عقيب ارادة التكوين لقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن هو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في
الاستقبال لكونه جزاء له وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القران وكلام الله تع بطريق الاشتراك على هذا المؤلف
الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء والبه ترجع الخواص التي هي مرصفات الحروف وسمات
الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله
تع لكان هذا الاطلاق محالا بل لان له اختصاصا اخبر به تع وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح
المحفوظ لقوله تع بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تع وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا
فقيل هي اسماء لهذا المؤلف المخصوص القائم بذاته لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه
يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث هو عين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القاري اي قاري كان
نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تع المنتظم من الحروف المسموعة
من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تع وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تع قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله
انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الاخرة فانه تع بلا كم وكيف ومن هنا علم مذهب من يجوز تعلق الرؤية
والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها
انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت يولي خلقه عن كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين قد يحمل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على
وقد يحمل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض ابعاضه وبالجملة فما قال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان
كلام الله تع فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تع مماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار
الوحدة الشخصية وما قال ان كلام الله تع ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتاديب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول
شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلامه تع لو كان ازليا لزم
الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تع مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه
يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال على الله تع لما سياتي والجواب ان كلامه

في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات ويحقق هذا القول بان الازلي مدلول اللفظ عسوجد او كذا القول بان المتصف بالمضي
وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء
وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منتهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل
ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
بان كلامه في الازل ليس بامر ونهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يعبر احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود
الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادة امر واحد معرض
له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه او العبث انما يلزم لو خاطب
المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده
الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم
القيمة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب
الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا ولهذا الجواب
مشهورين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على
تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل بان يمتثل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار
بعد الدخول مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف
في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص
بمكالمة موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص
والافعال حادثة بارادة من الله تع واختيار فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند
موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور وبهذا اخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم
لا يتسوى نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهما
وبالعكس واللازم باطل قطعا ولهذا الوجه منهم الداعي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمتنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل
على انه تع متكلم بان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات ومن خلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني فيكون
فيصح اتصاف الباري تع بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه به نقص واتصافه باضداد الكلام وهو على الله تع محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته
على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم
من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تع لا يسمى

لام

طب

ب

المتكلم من قام به الكلام

خلق الاصوات مصوتا واما اذا سمعنا قايلا يقول انا قايم فنسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل
وان علمنا ان موجده هو الله تع كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القايم بذات الباري تع لا يجوز ان يكون هو الحسي
اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث فرد ده ان له ابتدا وانتها وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول
مشروط بانقضايه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضا لا يكون قديما لامتناع طريان العدم
العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تع فتعين ان يكون هو
المعنى اذ لا مانع يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فانه من يود امرا او نهيا او ندا او اخبارا او
استخبارا او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور
في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع يجري
على موجده هو الذي يسميه كلام النفس وحديثها وانكره المعتزلة قال **والنفساني اي كلام النفس غير معقول**
وقد سرحناه في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام
الله تع محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم بالغير فان الشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه
حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامه ما بين دفتي المصحف مع انه
علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء
والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به
المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف
مقروا بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان مراد الحروف والالفاظ
متربة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقة وقال بعض الفضلا هذا المحل لكلام الشيخ ما اختاره محمد الشهر
في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه لا يلايم الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة المناسب الذي
ذكرناها تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ من الذي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب ايضا
ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامه ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تع بمعنى انه ليس صفة قايمة بذاته تع بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تع
ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عليه السلام واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس
من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ

دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك الترتب خارج عن طور العقل وما ذكر الاشاعرة ان يتصور حركة
تكون اجزايها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض **وانتفاء القبح يدل على صدقه** اعني المسلمون على ان
الكذب في كلامه تع ح اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في كلام الله الذي هو عندهم من قبيل الافعال
دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو
سبحانه وتع لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة الخلق لانه
اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تع ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة
والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى واجبة عليه تع عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص
والنقص على الله تع ممتنع اجماعا وايضا فيلزم ان يكون بعض الكل متنزها في بعض الاوقات اعني وقت صدقه كذبه تع وقيل هذا
الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قايمة بذاته تع والا لزم نقصان صفة من صفاته تع كما ذهبنا ولا
يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي خلقه في جسم والا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في
فعله تع ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه تع في الكلام
اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم هو مدلول
الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفساني ولزم النقص في صفته تع الثاني
انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث به تع فيلزم ان يمتنع الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز
زوال ذلك الكذب وهو ممتنع فما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فالملزوم مثله بالضرورة انا
نعلم شيئا امكن ان نخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تع ايضا بان يقال انه لو
اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكن نعلم ضرورة انا نعلم شيئا امكن
ان نخبر عنه لا على ما هو عليه فانه قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه
ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صفة قايمة دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه
الاول ~~قيل هذا الوجه ايضا انما يدل~~ بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام
النفسي قديم فيكون اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور والمتكلم لا يجوز احداث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي
فلا يجوز احداث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان لو لم يقبل المقول اخرى الثالث وهو معتمد الاصحاب
لدلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا والبراهين المتكثرة اجماع الملل والانبياء عليهم السلام
وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تع فضلا عن صدقه **ووجب الوجود يدل على**
سرمديته لما كان الواجب بالمعنى عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازليا وابديا واختلفوا في ان البقا هل هو صفة زايدة
الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد
ان يقوم به معنى هو البقا كما في العلم والقدرة لان البقا ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس ايضا عبارة عن الوجود

بل زايد عليه اذ الوجود يتحقق دونه كما ان الكمون شيء لبعض الحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث قوله
حلول البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زايدة موجودة بعدم المعروض والصحيح قوله **ونفي الزايد** واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول
منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني فيه ثانيها ان الواجب لو كان باقيا
بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته يجب بقاؤه ضرورة ان ما بالذات
لا يزول بالذات واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني لكان ملزوم الخ الظاهر لا يزول الا ان الواجب موجود
في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان هذا لازم ليس الا افتقاره صفة الى صفة اخرى نشأ
من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وقد مر ان افتقاره في الوجود الى امر سوى
الذات ينافي الوجوب بالذات قوله فيعود الى الوجه الاول اذ لا فرق في انافته من ان البقاء وجود خاص فيأتي
مستدركه ثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف
ثبوت كل من الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات
هف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل افتقر تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات
والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني
عن جميع ما سواه واجب قطعا فيلزم ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات ح لان افتقار الصفة الى الذات
ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زايدة على الذات فان بقيه كانت قايمة بالبقاء وتسلسل فان قيل هو
باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زايد عليه فتسلسل قلنا يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا بالبقاء وتسلسل
معنى وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الاشياء ان كان
نفس الماهية الواجبة او مستلزما لها او ملازما لها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد
اقول هذا ان قيل لاشتباه المفهوم بالمصدق فان الماهية الواجبة ان اريد بها في اول شق التردد مفهومها
وفي الآخر مصدقها فلا يستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب
ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان فصاعدا نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله
وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان
يكون كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب فلا محذور لا يقال لا انفصال بين ذات
الواجب ومفهومه لانا نقول فيكون ساقطا عنه في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منها
تعين ضرورة وح اما ان يكون عن الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الواجب بدون
التعين وهو ح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون

الواجب

الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان عن الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم
الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلا
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب
والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب الوجوب وايضا قوله اما
ان يكون عن الوجوب والتعين لزوم او لا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين بخيار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا هم وانما يلزم لو لم يكن هناك
تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلا منهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ممنوع قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف
قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد **ر** اعني وجوب الوجود **يدل على نفي المثل**
ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان كل من المثلين بالضرورة مشتركا بينهما ووجود عارض لامتناع تركب
الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه **ر** **يدل على نفي التركيب ايضا**
يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب
من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا **وعلى نفي الضد ايضا** لان
الضد يقال لمشارك في الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع **وعلى نفي التحيز ايضا** يعني الواجب
لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة
والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدونه المتمكن
لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب
او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن
اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو الاحتياج في الوجود
لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده ممنوع قوله لان المكان
قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا اما ان
يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بالاشياء من المقدورات واما ان يكون في
البعض دون البعض فان كان مخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول

بجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه
في صفة الى اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا
لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وح جزء الا يتجزى وهو احقر
الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام
ومركب ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركيبه **وعلى نفي الحلول ايضا** لان الحلول هو الحصول على سبيل
التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام
المحل وتركيبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب
بعض المتصوفة الى انه تع حل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عليه السلام فان اراد وا بالحلول
هذا المعنى فبط وان اراد وا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه **ويدل على نفي الاتحاد**
ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على
المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انسى هويته فصار الموجود هو الله لا وجوده
وهذه المرتبة هي الفنا في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه بط وان كان المراد به
غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره ما هو المراد **ويدل على نفي الجهة** لان كل ما هو في جهة فهو جسم
او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام **ويدل على نفي الحوادث فيه** ايضا الجمهور على
ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات
الحاصلة بعد ما لم يكن لكونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المعتبرة التعلقات
لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجايز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه
وهو بط بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا
بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف
هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا
بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دايما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية
ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكما في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون مشروطا
بحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب ح لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وانه محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكما ان الاتصاف
بالحادث يغيره وهو على الله تع واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع
وان اريد تغير في الواجبية او تاثر وانفعال للغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق
الايجاد او بطريق الايجاب بان تقتضي صفة كمالية مثلا صفة للافراد مشروطا ابتداء بكل انقضاء الاخر كحركات الافلاك

عند

عند الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته بوصف الحدوث وهو بط ضرورة ان الحادث بالاول والازلي بالا
اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف
بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة
الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل مبدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف
في الازل على ان يكون الازل مبدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفا في انا لا نم جواز ازلية الحادث بمعنى
امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة ولهذا كما يقال ان قابلية الاعادة لا يجاد
العالم متحققة في الازل خلاف قابليته لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى
ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفا في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث
لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما
ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز
ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ح وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف
فلا نم ان لكل ضد ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل
شيء ضد له وستحيل ان يخلو عنها فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود فعدم الحادث
قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه مسبوقا بالوجود او مسبوقا به فهو قديم
وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود للظهور زوال العدم الازلي بكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه
امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم الخ وقد عرفت الفرق
واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تع متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع
والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تع واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانما
يحدث احدها الثاني المصحح للتكلم بدا ما كونه صفة فمع هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير
مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز
ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم
شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تع صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد
فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق
بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمعتبر تعلقها بالمخلوق لا
نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلا مع اعترافهم بقيام الصفة الحادثة بذاته تع وان انكروه باللسان فان الجماعة قالوا
ان الارادة والكراهية حادثتان لا في محل لكن المراد به والكاره محله وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر

تحدث بحدوث المسمع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو ارفع الحكم
القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات
مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تع واجيب بانه التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا
انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته
تع التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه
نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو ثبت لدلت على امتناع التغير في صفاته تع مطلقا
اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطا **ويدل على نفي الحاجة ايضا** يعني واجب الوجود لا
يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واحد الذاته **ويدل على نفي الالم مطلقا** يعني
سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تع لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون
منافيا لمبدائه **ويدل على نفي اللذة المزاجية** لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود تع وخص اللذة
بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تع اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته
البتة وذلك ضروري لشهد به الوجدان ثم ان كماله تع اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته
اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل متبع هو المبدأ الاول بذاته تع واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي يسميها اللذة
هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون
ادراكه فانهما مختلفان قطعا **والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عنا** يعني وجوب الوجود يدل على نفي
المعاني خلافا للشيخ ابي الحسين الاشعري فانه قال ان لله تع معانيا قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة
والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تع احوالا هي العالمية والقادرية والحيية
وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا لله تع صفات زائدة في الاعيان واختار
المص نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم تعدد الواجب
وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذاتها فالموجب لها ان كان موذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل
وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب
الوجود يدل على **نفي الرؤية** ذهبت الاشاعرة الى ان الله تع يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة
والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم
جسما تعالى الله عن ذلك ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا غمضنا الشمس مثلا بعد ادراكها رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين يسميها

حث هو مناف والله تع منزه عن م

بيان اللذة

الرؤية

الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة
والجهة وان تتعلق بذات الله تع منزها عن الجهة والمكان اولا ولهم على الامكان من المنقول قوله تع حكاية رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى
عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تع مرئيا لما سأل لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب
المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تع ويمتنع لا يكون سائلا وقد وصفه تع بذلك في طلبه بل ينبغي ان لا يصلح
للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تع علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان متعلق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع
على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل عبر بها عن العلم الضروري
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع شايع استعمال راى بمعنى علم واري بمعنى اعلم وكانه
قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه
لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالنص
في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام عالما بربه ضرورة مع انه خاطبه وذلك لا يفعل الا
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته
تع لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى
ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على ما ذكرنا
من الاجماع نفي لرؤيته تع لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان انذكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية
الآية واما ثالثا فلان الآية انما هي عند انذكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عليه السلام
انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما باستناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل
فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد
اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة لزجرهم الله وردهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج
في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم
اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية بط بل كفر عند
اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام ما خير الرد ويقرر الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم
الرد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين
لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال
والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تع ورد هذا بانهم كانوا
مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد

عليهم طرق السوال والجواب فمراد الله تع ليكون اوثق عندهم والهدي الي الحق واضاف موسي الرؤية
الي نفسه دونهم ليلا يبقي لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تع الرابع انه
سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة معاضدة دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عليه السلم
ان يريه كيفية احيآء الموتي الخامس ان معرفة الله تع لا تتوقف علي العلم بصحة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله
بساير العلوم والوظايف الشرعية هذه المسالة متي سالوها منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان
ناظرا فيها طالبا للحق فاجتهد علي السؤال ليتبين حقية الحال واجيب بان التزام ان النبي المصطفي
بالتكليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه وتمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة
الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلآء وعلي الوجه الثاني ايضا فانه لم يعلق الرؤية علي
استقرار الجبل مطلقا او حال السكون لكون ذلك بل عقيب التطويل بدلالة الفآء وهو حالة تزلزل وانفكاك
ولا نم امكان الاستقرار واجيب بانها علقت علي استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة
والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار
الجبل من حيث هو غير مقيد بحال حركة او سكون لكن في المستقبل وعقيب التطويل بدليل الفآء وان فلا يراد السكون
السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعني ما يتوقف عليه
الشي ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به عليه العلة واخر ما يتوقف عليه الشي وما
جعل بمنزلة اللازم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول
انا نري الاعراض كالالوان والاضوآء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر وري الجواهر
ايضا وذلك لانا نري الطول والعرض في الجسم وهذا يميز الطويل من العريض ويميز الطويل من الاطول وليس
الطول والعرض جزئين قايمين بالجسم لما تقرر انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك
الجزء يكون اكثر حجما من اجزاء قيقبل القسمة بنفسه وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو
مح فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير متحقق
حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة علي تقدير استغنايها عن
العلة الي طرفي الوجود والعدم علي سوآء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض
لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشي مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور
المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جايز لما مر في بحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او
الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها

مصححة سوي هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا
يصلح ان يكون جزء للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولانا هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود
ليس الا والمشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراكه الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب
تع فيجوز ان يري ذاته تع وهو الماط اقول شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكره دليلا مع ابتنايه علي اثبات الجوهر الفرد
مبني علي امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعني ان تقوم عرض بماهيته في محل ثم تقوم ذلك العرض بماهيته في محل آخر لا بمعني ان
يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعني الثاني دون الاول وبعد تسليمه
فقد اعترض لوجوه يندفع بادل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا الموثر في الصحة
علي ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الي علة موجودة بل
يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة
الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه
اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مختصة بحال
الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم يتصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد
النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان
الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات
الجوهر به او العرضية بل يجب ان يكون مما يشارك فيه القطع بانا قد نري الشي وندرك له هوية تامة من غير ان ندرك كونه
جوهرا او عرضا فضلا ان يدرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما لكونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نري زيدا
بان نعلق رؤيته واحدة بهوية واحدة من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الي ما له من تفاصيل الجواهر
والاعراض وقد ننتقل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل فعلم ان ما تعلق به الرؤية
هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معني كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
فان قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تعلق
بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي
لا يمكن به علي تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الي تفصيل اخر المدرك
وما تعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب
لا يلزم من صحة رؤيتها صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية
مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية علي تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل المعني لصحة الرؤية الا ذلك ثم
الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه آخر منها انا لا نم اشتراك الوجود
بين الواجب وغيره كيف وقد جزمت معاشر الاشاعرة بان وجود كل شي عين حقيقته واجاب الامدي بان التمسك

هذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكروه وان كان
ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود
مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان
متباينتان يتوهم اخذهما بالاخر كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه
وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا انما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم
صحة الرؤية لكل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا نتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله بان لا يخلق فينا
رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك
بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود
فقط وانا لا ننصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة
المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة
لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا تقتضي
علة اذ ليست ما تحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هنا علة لان المانع
من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا عين له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اقول
كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا تقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق
بشيء بمعنى كونه مخلوقا تقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا
المجيب انه يسلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه
من الموجودات الخارجية والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي
لا تقتضي علة اذ ليس ما تحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن ان سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى
الوقوع بالاجماع والنص اما الاجماع فانتفاء الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الاحاديث والايات الواردة
فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص من الكتاب فله تقريرات
بحث الرؤية وفيه ابحاث كثيرة تتعلق بالنظر فيها تفهم

ثم يشد ناظرة الى ربها ناظرة بيانه ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى الفكر ويستعمل
في وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية
واعترض عليه بوجوه الاول انه ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الا ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار في الآية
نعم ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعب ينظرون الى هلال كما نظر الظماء

حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش منتظرون قطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه
وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تأتي بالفلاح اي منتظرة اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق
منتظرون سجال نظر الحجيج الى طلوع الهلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب
عنهما بان انتظار النعمة نعم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية
لبشارة المؤمنين وبيان انهم يوجدون في غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في
اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة
التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المستند الى
الوجه بمعنى الانتظار ما لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الايات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول
بدون بلال كما يرى الظماء ما وجدوه بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية
بطريق الحذف والايصال انما المتمنع حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله وهي
العلو في العرف ولذلك ترفع اليد الايدي في الدعاء وناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادر من الملائكة
التي ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات
يوم كذا وان قائلها شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب وعلى هذا فالجواب ظ وفي الثالث يرون بجلاله ويجوز
النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما تواتر الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية
لانصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والشرور والازورار والرضى والتجهم والذل والخشوع
وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع
انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال
حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الثاني غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه وانما
ينظر الى تقليب الحدقة وقال تع تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية
ولا ملزمها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية
ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين
واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس
حقيقة في تقليب الحدقة قولكم تقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل يقال نظرت
الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال ولو سلم فحمول
على حذف المضاف ومن الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب
على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة
كنعم الله وحمته وآثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز

البواقي ص

المتين ومنه قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقوشان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين وكان
المومنون غير محجوبين ومعنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله
تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ايمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد
في الخبر كما سيجي ومولانا في ما ذكره البعض من ان الحسنى هي المراء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل
الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات
وفي اجر الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرا رسول الله هذه الآية للذين
احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله
موعدا تسمون ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم تثقل موازيننا وتبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا
من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها
قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ايمة الحديث الا انها احاد والمنكرون
احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية
اما بانصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين
وكلاهما في حق الباري تع باطل لاستحالة تجرده واختصاصه بالجهات فتمتنع رؤيته واجيب بمنع
خصوصهما في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة
في حق الله تع لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا
رؤيته بالا تكون مقابلا ولا في حكمه بل تجوز رؤيته اعمى الصين تعه اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة و
الثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على استغنائهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية
شرايط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يختل من تلك الشرايط في حق رؤية
الله تع الا انه سلامة الحاسة وكون الشيء بحيث يجوز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفينا
في رؤيته تع ولم يشترط بشرط اخر غيرهما لزم ان نراه الان او لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وبجوز ذلك سفسطة وان لم يكفينا لزم ان نراه الان او لا نراه
في الاخرة وذلك لان الشرايط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تختل بالنسبة اليه تع وقد
فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تع لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت لذاته فانا

لذاته

لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تع لجاز في الحالات كلها واجيب
بان قولكم بجوزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال
فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم تردد العقل وعدم جزمه بانتفائها فالملزوم ممنوع
فان انتفائها من البديهيات القطعية الضرورية كعدم ضرورة اداني البيت انا شافعا لما يلزم اشكل العلوم
كالهندسي والمخروطات ونحو ذلك مما خلق الله تع العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون
المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الحمل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لان
هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر ببالك هذه المسئلة لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه ينجر الى ان يكون ذلك
الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد تتحقق شرايط رؤية شيء باجمعها ولا يرى ذلك الشيء لانا
نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول
الشرايط وظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد
لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم
رؤية بعض الاجزاء لاجل التعدد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا
يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه
كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي
وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعف بناء
على تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان راى الاجسام كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع
سواء كان قريبا او بعيدا وذلك ان رؤية كل منهما او بعضها اصغر مما هو عليه فوجب الانقسام فيما لا يتجزى
لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه فوجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا
او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها
اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغير والكبير فتعين ان يكون
التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتعليل منها قوله تع لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين
احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر استنادا الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى
اتحاد المفهومين او بملازمتهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية والاصول وايمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتع
قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رأه المومنون في الجنة لزم كذبه وهو ممتنع والجواب ان اللام في
الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها
ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان

المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل
على الاثبات للبعض فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم
فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك
بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل الرؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي او حقيقة
النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة العظيم
به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها
او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالكيفية المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يرى لا بتلك
الكيفية المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تع يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر
في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تع من غير توسط تلك الكيفية وبانهما
الله تع يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وكان من الصفات عد مدحا كان وجوده نقصا يجب
تنزيه الله تع عنه فظهر انه تمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي والادراك بالكيفية المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما
في الثاني فلان الادراك بالكيفية انما يكون لما يقابلها كالعلم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور
اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة بل محض عناية من الله تع على عباده فلا نم انها نقص ومنها
ان الله تع حينما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه
ظلما وعتوا كبيرا كقوله تع وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تع واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون وقوله تع يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما
من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق المجاهرة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض
وقوله تع حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراة والاقدام على
السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت
ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه عليه السلام
سئل هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي اما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تع

رؤية الله تع

لموسى

لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي
المؤكد في المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمنوه اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الاخرة للتخلص عن العقوبة قوله تع
ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من
يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قايل بالفرق والجواب
ان التكليم وحيا قد يكون حالة الرؤية فانه الوحي كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه لا يمكن ان يركب
وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى عليه
السلام لقوله اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة
بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين
ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد
الا لا اوصلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام
يدل على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على
الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية
وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها
على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم
ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان
المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الوجود
عطف على قوله ونفي الزايد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور
التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود تع لو كان مستفيضا بافادة
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني
الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه
او بما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي يحصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك
لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق اي فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل
لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود
يدل على انه تع حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تع
خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب
الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الباري تع هو الوجود والوجود هو بذات
الباري هو الخير ومنها العلم وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد

عرة

بن

علم بالاشياء كلها ومنها الجبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود
كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهار لانه يقهر
عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقيم جميع
الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم
يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضاء
كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد
الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهبت الحنفية
الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن مقدما على
كون الحادث اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها
الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة
هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لانه بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية
فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور
ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها
اثر القدرة وهو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه
الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة
هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله
من صفة اخرى متعلقة بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح
اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى تخصيص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح
لا حاجة الى جعل التكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به **الفصل الثالث**
في افعاله تع الفعل المتصف بالزايد الفعل لا يخ اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث اولا الثاني مثل
افعال النايم والساهي والاول **اما حسن او قبيح** لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني الحسن والاول
القبيح ويسمى اما الحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق
بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق بتركه مدح والا فمباح **وهما عقليان** اختلفوا في حسن الاشياء
وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهبت المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل
حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او صفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية حرعند نفسه

بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص
او الاحوال كان له ان يكشف عما يتغير الفعل ابدا من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه
الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع
ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا والامر فصار القبيح حسنا والحسن
قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل
النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة
كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن
اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل
الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وخالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وخلا عنهما لا يكون شيئا
منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق مدح تع وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تع
في العاجل وثوابه في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تع في العاجل وعقابه في الاجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق
به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعاله تع اكتفى بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها
سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب
امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله حمدا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك
الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بها
بلا توقف وقد يدرك بالنظر كحسن صدق الضار وقبح كذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة
ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع
او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل بهما اما بضرورته
او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب
بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك طلبا الى في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل
او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى

انذلب ه

اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له بل الكينونة لحسنه انتفاء
الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات
حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم بادبا وظلما
وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهبت المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها
ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من
غير شرع ولهذا نعترف بذلك منكرو الشرايع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه
اشار المص بقوله **للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع** واجيب بان جزم العقلا بالحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان
وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو لم تثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او
اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه
وعبث لا يليق به وذلك انما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له وانما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المص بقوله
ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن
عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا
بالعقل **لجاز التعاكس** في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبح ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة
وقبح الاحسان وذلك يط بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاول
والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه **ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور** جواب اعتراض ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن
الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي يط بالوجدان
وتقرير الجواب انه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى
الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين بقوله **الدليل الاول** لان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا
اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي يط فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب ابقاء نبي
والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك
انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل
ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبحين **مع امكان التخلص** وتقرير الدليل الثاني
لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم يط باعترافكم وجه اللزوم ان
العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد انما
يتمكن من الترك فداك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم تصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح
بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان يجب معه الفعل بل مع الصدور والا صدور عاد التردد

وان

وان وجب بالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص
وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله **والجبر**
يط واستغناؤه وعلمه تع يدلان على انتفاء القبح عن افعاله قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تع لا يفعل
القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب واما المعتزلة فمن جهة انا هو قبيح تركه وما يجب عليه يفعله لان الله تع مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا
وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه **مع قدرته عليه لعموم**
القدرة ذهب الجمهور الى انه تع قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور
واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السوآء والتباين منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان
فعل القبيح مع لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما مح وما يودي الى المح مح واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه مح لغيره والاستغنا
بالغير لا ينافي القدرة والى هذا اشار بقوله **ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم**
عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تع هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشيء من الاغراض
والعلل الغائية والا لكان موقوفا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
لانه ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا
لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال
فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال
واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة الى نفع مرغدمه جاء اللزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم
الضروري بذلك **وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا**
قبيح اختلفوا في ارادة الله تع الكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادته تع متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس
بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وذهبت
المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص
مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه تصرف في
ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اورد بما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما
اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه
العصيان وكالمكره على الامر بنهب امواله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تع متعلقة بكل كائن بانه خالق لكل
بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه
وقالوا بعض الافعال مستنده الينا كما سبق وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر
والطاعة عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تع ويحصل مراد الكافر

بنات

والعاصي فيلزم ان يكون الله تع مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف
مراده تع والظاهر انه لا يصر على ذلك انفس فرد من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراي
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تع لم يرد الايمان والطاعة حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل
اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القو م
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تع ووقع مراد الكافر
والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا انه تع علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه
تع جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه
او وجوبه والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية الواقعة
بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تع مع الاتفاق على انها افعال لهم لا افعال له اذ القائم والقاعد والاكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تع فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ
الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه وتع اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن
هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد د
بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهبت
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختياره واختار المص هذا المذهب وادعى
فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركة المختار والمرتعش والصاعدة باختياره الى المنارة والهاوي
منها ويعلم ان الاولين يستندان الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين فلا مدخل في
شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكن
عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من
دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية
ان سلم ثبوتها الاستقلالي بل يجوز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص
الى جواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك
ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظ واما
على مذهب غيرهم فلابد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا
ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا
لم يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة وبعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا
يقف بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره

دليل

واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا اقول وهذا التقرير حيث عممنا
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طرفي الهارب وقدح العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما الحاجة الى الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف
من ان الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز لقادر ترجيح
المساوي بل المرجوح فان الهارب يمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اضعف منه واجاب
المص عنه بقوله والوجوب الداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يمكن من كل من الفعل والترك قبل تحقق الداعي
الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تع ايضا لا يكون موجدا
لفعله بالقدرة والاختيار فانا ذكرنا موه جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فانتفت
الى ان تنتهي الى ارادة خلقها الله تع فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تعرض صدورها عنه
وارادة الله تع قديمة ولا تفتقر الى ارادة اخرى وتوقف المص بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك
مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن غير المرجح
وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكروه في المدلول مع الاشتراك في
الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف
في هذا الرد نظر فان قال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري تع الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح
فعله يحتاج الى مرجح فالمرجح حادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك ويوقف الترجيح على
مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يقف بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون
من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل
الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تع مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض
وتم الجواب اقول فحصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل صادرا عن
غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله
في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او غيره بصيرا
واجبا والترك مع التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انتهى فقد الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال
وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان الناقض يدعي لزوم كون الباري
تع مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر
ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكره
من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها

هذا م

لا م

اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاسناد الى بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان الله
يصدر عنه افعال الاختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة
من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي من المبدا والمنتهى والناطق يتلفظ بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالمتبات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف
والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني
العظام والعضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها
تتاتى تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد ويكفي
الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل
بافتقار الفعل وادكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مفتقرا الى القصد والقصد الى الشي لا يكون الا بعد العلم به
يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعله نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في ذلك الوقت فاما
ان يقع المرادان جميعا وهو محال لاستحالة او لا يقع شي منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث
عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر
فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو محال لاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فلزم الترجيح بلا
مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع
يقع مراده تع يعني في الصورة المفروضة يقع مراده تع لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواهما في الاستقلال
بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي
بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا
يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يوثر الفاعل
في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح
لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم
بغيره ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عنه الجسم كما بينا
فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان
قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه متعذر
علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط واجاب المص
عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا تتعذر فيه المماثلة
مثل كثير من الحركات وبعضها تتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحا

يعني م

الكلية

نصه ومنه اصح من العموم والله اشار بقوله **ولا انحطاط درجته عن اقل العوام** ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقال **ولا ينافي المعصية القدرة**
والا لما استحق الثواب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في التساوي اختلفوا في
ان الامام هل يجب ان يكون افضل وذهب الاماجية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل
من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه
لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي **الفرض وسيوته عليه السلام** يعني ان العصمة من الامور الخفية
التي لا يعلمها الا علام السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى وسيوه نبينا عليه السلام تقتضي التنصيص
بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء
الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده
وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي رضي الله عنه اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم من هو فذهب الاماجية الى انه عليه السلام واختاره المص وذهب الباقون الى انه
ابو بكر رضي الله عنه واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما مختص بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة
هو علي دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي ناشي مما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا هو
وما قيل من انها مختصة بعلي لان عليا افضل الصحابة لا يساوي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول
قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى **والنص الجلي قوله عليه الصلاة والسلام مخاطبا لاصحابه سلموا على علي**
بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا **وقوله** صلى الله عليه وسلم **لعلي انت الخليفة بعدي**
وغيرهما مثل قوله عليه السلام مشيرا الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله
عليه السلام وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضي الله عنه
واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية
لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يتردد واحين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لنصب الامام
ترددهم حيث قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يتوكل
علي رضي الله عنه محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الاهلية والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب
حقه كما قام حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل
وعهدهم بالنبي عليه السلام وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم

على الاجتماع م

على م

واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص
القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل
مثل النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين وتتبعهم الاحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسايله ومفاخراته ومحاماته
وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة بين ستة ودخل علي رضي الله عنه في الشورى
وقال عباس لعلي رضي الله عنهما امد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكما لا تنازعه وحاج
علي معوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عليه السلام وبقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلاة ويوتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في
علي رضي الله عنه بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب رضي الله عنه حين اعطى
السايل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر لشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد
جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي الاولى له وفلان ولي الدم وهذا
هو المراد منها لان الولاية بمعنى النصرة ثم جميع المومنين لقوله تعالى والمومنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح
حصرها في المومنين الموصوفين باقامة الصلاة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف المومنين في امر الامة
يكون هو الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف
في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو حاصل للامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى
المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما
ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند
نزول الاية لم يكن امامة الاية الدالة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان
امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله عليه وسلم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين
في حياة النبي عليه السلام ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى
ورسوله عليه السلام وايضا الذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية
نزلت في حق علي رضي الله عنه لا تقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية
على جعل هم راكعون حالا من ضمير يوتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود
خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي صلى الله عليه وسلم قد جمع الناس

يوم غدير اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع جمع الرجال وصعد عليها
وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضايله ولفظ
المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماواكم النار هي مولاكم
اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والملك لتدبير امرها
ومثله في الشرح كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف في كلام العرب منقول عن ائمة
اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى لعرض انه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى لتطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول
وهو ظاهر ولا السادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمومنون والمومنات
بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امورهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عليه السلام هو
معنى الامامة واجيب انه غير متواتر بل خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله
المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يروه والمقدمة التي جعلت دليلا على المراد بالمولى الاولى وبعد
صحة الرواية فحوه الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف
في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال
لجواز ان يكون الغرض التخصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص بحمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير
بل يجوز ان يراد المولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما تقول للامة
نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته و
لو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المالكين من اين يلزم نفي امامة الاية الدالة قبله وبحديث المنزلة
المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف نعم كما اذا عرفت باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت
عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة
لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى صلى الله عليه وسلم بوفاته واذ قد صح
بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل
بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور
اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة
ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى للظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازله بعد ون الخلافة والتصرف
بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريكه له في النبوة وقوله اخلفني استخلافا قابل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم

ولو سلم فلا دلالة على بقائهما بعد الموت وليس انتفاء ثبوت المستخلف عدلا ولا تفضيلا بل ربما يكون عوقا الى حالة
الكمل هو الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تع ولحوق بدون تفاد امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت
النبوة في حق علي رضي الله عنه فتنبني بما بني عليها ويتسبب عنها وبعد الدنيا واللقي لا دلالة له على نفي الامة الملائة قبل
علي رضي الله عنه **ولا تخالف على المدينة** في غزوة تبوك وعدم عوده الى زمان وفاته فمع الازمان والامور للاجماع
على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على
نيابة خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه **ولقوله عليه السلام ابن اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني** بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين
والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين **ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا** واجيب بمنع المقدمات **وللظهور المعجزة** يعني الكرامة
على يده كفلق باب خيبر وعجزه عن مجادلة سبعون رجلا من الاقوياء **ومخاطبة الثعبان** على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه
من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها **ودفع الصخرة العظيمة على القليب** روي انه رضي الله عنه لما توجه الى
صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فاموهم ان يحفروا بعرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فتوضأ فاقتلعها
ودحى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم **ومحاربة الجن** روي ان
جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي عليه السلام حين مسيره الى بني المصطلق فحاربه علي رضي الله عنه معهم وقتل منهم
جماعة كثيرة **وردّ الشمس وغيره** ذلك من الوقائع التي نقلت عنه **وادعى الامامة فيكون صادقا** يعني انه رضي الله عنه ادعى الامامة
وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نم انه ادعى قبل ابي بكر ولو سلم
فلا نم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي رضي الله عنه بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت
امامته ضرورة فذكر اولا دلائل امامته سنا ولهم باسمهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما لدلائل الامامة فمنها ما اشار اليه بقوله
ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره **فتعين هو** وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث لم يكن علي بالغا
سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين وكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تع والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تع ولا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب
بان غاية الامر ثبوت الثاني من الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه **ولقوله تع وكونوا مع الصادقين**
مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق
فالامر بمتابعته انما هو علي رضي الله عنه واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله **ولقوله تع اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالطاعة للمعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان
تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح وغير علي غير معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير** واجيب
بمنع المقدمات **ولان غير علي رضي الله عنه غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم** هذا تكرار لما سبق آنفا وكانه مرطنيان

الشمس وغيره

القلم واما مطاعن ابي بكر رضي الله عنه فمنها **انه خالف ابو بكر كتاب الله تع في منع ارث رسول** بخبر رواه هو
وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان
خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن
جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق
المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للشارع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها **انه منع فاطمة رضي الله عنها
فدك** وهي قرية بخيبر **مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن** فلم يصدقهم **وصدق في الازواج**
اي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم **في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد** ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام **ولهذا
ردها عمر بن عبد العزيز** اي فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها **واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت
ليلا** فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان
على انه ظلم فاطمة رضي الله عنها واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأتين وان فرض عصمة
المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله **ولقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي منكم** بيان ذلك انه اذا كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه
بقوله **ولقوله ان له شيطانا يعتريه** يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت اعينوني وان عصيت حسبوني
وبانه كاذب المقدم من انه كان صادقا فلم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير
صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شيطانه لا يقتضي
صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله **ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه** يعني انها كانت فجأة من غير خطر لا عن تدبر وابتنا على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجأة وبغتة وقى الله
شرها بخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل ذلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في
امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انقياد البيعة ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها **انه شك عند موته
في استخلافه للامامة** حيث قال وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه عن هذا الامر فيمن هو وكيف لا تنازع اهله
واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها **انه خالف الرسول
عليه السلام في الاستخلاف** وافرشتنه على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف
اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها **انه خالف الرسول عليه السلام في توليته من عزله**
فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته
بانقضاء شغله كما اذا ولي احد عملا فانه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي
عليه السلام مخالفة وبركا لا يتابعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها **انه خالف الرسول عليه السلام
في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد** امر النبي عليه السلام ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش

اسامة فانه قال في مرضه الذي مضى فيه لبعث بعث واجيش اسامة وكان الدلالة في جيشه وفي جملة من يجب عليه
التقدم معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلى الله عليه وسلم لان غرضه من التغيير من المدينة بعد الدلالة
عنها بحيث لا يتوا بتوا على الامامة بعد موت النبي عليه السلام ولهذا جعل الدلالة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب
بمنع صحة ذلك **وولي اسامة عليهم فهو افضلهم وعلي لم يولى عليه احد وهو افضل من اسامة** يعني في تولية
اسامة عليهم دليل على فضله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة
واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بتعبية الجيش **ومنها** ان ابا بكر
رضي الله عنه **لم يتول عملا في زمانه** عليه السلام وبعثه النبي عليه السلام الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها
على الناس فنزل جبريل عليه السلام وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها
عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في حيوة النبي عليه السلام
فانه امر على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نم انه عزله عن قراءة
سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وارد فبعلي لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان
عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى
رسول الله صلى الله عليه وسلم على سابق عهدهم **ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
واحرق بالنار** فجاءه السلمي وقال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار **ولم
يعرف الكلالة** فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطأت
فمن الشيطان **ولا ميراث للجدة** سالته جدة عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس **واضطرب في كثير من احكامه** وكان
يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصوره فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان
جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة
مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل
الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار السارق له من غلط الجلاد واضيف اليه
لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراق فجاءه بالنار من غلطه
في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام
ويسالون من احاط بها علما ولهذا درج على في سبع امهات الاولاد اي قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع **ومنها
انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه** حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته لجمالها ولذلك تزوج
بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك
وقال لخالد لان وليت الامر لاقتلنك به واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا

انما قتل

انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان
خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطا لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة وقد انقضت عدتها وانكار عمر
عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض **ومنها انه
دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته** بغير اذن النبي عليه السلام
واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة رضي الله عنها وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المومنين بيت
النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا ملكا لغيره **ومنها انه بعث الى بيت امير المومنين
رضي الله عنه لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم** واجيب عنه بان تاخر
علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان بعذر وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من
عطايه وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد
النبيين ابو بكر وعمر **ومنها انه رد عليه الحسنان** لما يوم روى انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس
جاء الحسن والحسين رضي الله عنهما وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية **ومنها انه ندم على
كشف بيت فاطمة رضي الله عنها** وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطايه في ذلك واجيب بانه
لم يثبت الكشف عن الثقات واما طعن عمر رضي الله عنه فمنها انه امر برجم امراة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي
رضي الله عنه قال في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثانية القلم مرفوع عن المجنون **فقال عمر لولا
علي لهلك عمر** واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالها يعني
لو لم يدله علي على ملكه الحالة ورجمتا لكان ناله من الاسف على ترك المبالغة في البحث حاله هو اقرع من حالة الهلاك **ومنها
انه تشكك في موت النبي عليه السلام** حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى تقطع ايدي رجال
وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وسلم **حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع
هذه الآية** واجيب بان قصته في حال موت النبي عليه السلام لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة
تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك
طرا عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام
وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تع هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور **ومنها
انه قال كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق** روي انه قال يوما في خطبته من غالى
في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في كتابه بقوله واتيتم احديهن قنطارا
فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش
وقوله كل افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس **ومنها انه اعطى ازواج النبي والارض ومنع اهل البيت من**

خمسهم ومنها انه قضى في الحد بآية قضيب ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار
والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلام ومنها انه منع المتعتين فانه صعد
المنبر وقال يا ايها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن و
متعة النسا ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان
مخالفة المجتهد لغيره في المسايل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشوري بضد الصواب فانه خالف
النبي عليه السلام حيث لم يفوض بعين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على الامامة واحد معين فاختار
الشوري وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شي كما مر من تنصيص ابي بكر على واحد
معين ليس مخالفة للنبي عليه السلام ومنها انه حرق كتاب فاطمة على ما روي من ان فاطمة لما طالبت المنازعة بينها وبين
ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها
فاخذ الكتاب وحرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا
الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر
المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد
بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها
وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى مولاه لظنه انه اهل الولاية
ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والقول عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن
عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبذرا
في التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربع مائة الف دينار واجيب بانه لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وتموله وثروته مشهور وايثاره اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين
وذلك خلاف الشرع لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الناس في الماء والكلا شرعا واجيب بان احد الحمى لم يكن لنفسه
بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة
الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب بن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب
عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف من بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه
من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولانه مات فرد ذلك
وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الا جتراء على الائمة به وللامام التادب
لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى الهلاك فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جايز له كيف وان ما ذكره لازم على
الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد

بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب السبعين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعد نبيهم
شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكادوا بنا قوالا الامور وتشويش الاحوال اشتد عاه
من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان
بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له انا
ان نكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها
انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز
وقد اسلم بعد ما اسر في فتح الاهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه
اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بان اخر الحد ليكون على رقبة شربه الخمر وقيل
انه تيقن قضي نحبه وآل الامر الى علي رضي الله عنه فحده فهو ومنها انه خذله الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين
علي رضي الله عنه قتله الله ولم يدفن الى ثلاث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم بانتفا قد
لذلك لما ساغ لهم ما جرى نصرته سيما خذلان وقول علي رضي الله عنه قتله الله يشعران قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلا نه
ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة
وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار رحمهم الله عموما وبعلي رضي الله
عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو فانت انا آناء الليل ساجدا قائما
وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما سعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بابنتيه ولبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه
وقد كان من زهرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلمهم اسابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة
ولم يرض بها وتوامن المدافعة تحاجبا عن ارادة الاثار ورضا بسابق القضا ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضي الله
عنهما في الدفع عنه منذورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلاثة والبدر اشار بقوله و
عابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك بعض من في حقه واجيب بان غيبته كانت
بامر النبي عليه السلام وكفى به منقبة انه عليه السلام اقام يده في البيعة مقام يده رضي الله عنه وعلي افضل
لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي عليه السلام اجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب
امتحن به المومنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي رضي الله عنه الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص
بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي
من المسلمين وملائكة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية على يد علي رضي الله عنه وغزاة
احد جمع له الرسول بين اللوا والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي رضي الله عنه
فاخذ الراية غيره فقتله رضي الله عنه ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون
بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي عليه السلام فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه

سوى علي رضي الله عنه فنظر اليه النبي عليه السلام بعد افاقته وقال له اكفني هولاء فتزمهم عنه وكان اكثر المقتولين
منه رضي الله عنه و في يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل
المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يردهم مبارزته والنبي عليه السلام يمنعه من ذلك
لينظر الى صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له فقال حذيفة لما دعا عمر الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كانه ناخلا عليا رضي الله عنه فانه بروز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في
ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي رضي الله عنه وقال النبي عليه
السلام لفرقة على خير من عبادة الثقلين و في غزاة خيبر واشتهر جهاده فيها غير حتى وفتح الله تعالى على يديه فان
النبي صلى الله عليه وسلم حصر حصنهم اربعة عشر يوما وكان الراية بيد علي رضي الله عنه فاصابه رمد فسلم النبي
عليه السلام الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائبين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال
فقال عليه السلام لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار ايتوني بعلي فقيل
به رمد فتفل في عينيه وسلم الراية اليه فانهزم وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا
على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ورماه ادرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون
عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي رضي الله عنه ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية و
في غزاة حنين وقد سار النبي عليه السلام في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر لكثرتهم وقال لن نغلب اليوم
لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي عليه السلام سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن
الحرث ونوفل ابن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو دجانة فقتله علي
رضي الله عنه فانهزم المشركون واقبل النبي عليه السلام وصافوا العدو فقتل علي رضي الله عنه اربعون وانهزم
الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة والغزواة المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون
علي رضي الله عنه افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم بقوة خدمته وشدة ملازمته
للرسول صلى الله عليه وسلم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان حماله يدخله كل وقت وكثرة استفادته
منه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزلت قوله تعالى وتعيها اذن واعية
اللهم اجعلها اذن علي قال علي رضي الله عنه ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلظهم وقال النبي صلى الله عليه
وسلم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير
وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان جده المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدئلي
دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال لو كسرت الي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت ءاية في بر او بحر او سهل

او جبل

او جبل او سما او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تع
وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين
لانهم اندرجوا في قوله تع ابنائنا وابنائكم ونسائنا ونسائكم فلا بد وان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة
والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبانه دلالة على كونه افضل الصحابة ان دعاه
للمباهلة يدل على انه عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة
من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخائه على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه
واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلاثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون
الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلاة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي عليه السلام
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك
عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم و
كان اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما فقدم جرابا مختوما
فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين بلبانه نوبت
او سمن وهذا شيء اختص به علي رضي الله عنه ولم يشارك فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان يطاله من لبيف
ويرقع قميصه بجلد ماعز وبلف اخرى وقال ان باندم فان فصل فبالملح او الخل فان سرقي فنبات الارض فان سرقي فلبن
وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير
لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا يستخرجون الفضول من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكلية الى الله
واستغراقه في المناجاة معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره يعطيه الطعام على حاله وعفى عن
مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفا عن سعيد بن العاص
وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معوية سبق اصحاب معوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه
حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال اصفحوا لهم عن بعض الشريعة
فتى حد السيف ما يغني من ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال
صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط
للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلاثاء ولا اقرب من هذه المدة او لكم علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن
بالله ورسوله ولا استثني الى الصلاة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت

وقوله عليه السلام صح

واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه رضي
الله عنه قال على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكو ن
افضل من ابي بكر **وافصحهم لسانا** على ما تشهد به نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تع ولم يشاهد في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة **واحفظهم
لكتاب الله العزيز** فان اكثر الايات القرآنية كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن
السلمي وهو تلميذ علي رضي الله عنه **ولاخباره بالغيب** وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى
قال والله ما كذبت فامر بالقتل حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر ينجذب كثفه
مع جدبها ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال رضي الله عنه لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية
فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا وكنت اول من قاتله قال فلما وصلنا
النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد انسن لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر رضي الله عنه بقتل
نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب
لواء حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك المحب وانا حسب قال اياك ان تحملها وتحملنا فتدخل من هذا
الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث بن زياد عمرو بن سعيد الى الحسين رضي الله عنه جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل **واستجابة دعائه** فانه تعالى شهوته غنى عن البيان **وظهور المعجزات عنه**
وقد اشير الى ذلك فيما تقدم **واختصاصه بالقرابة والاخوة** فانه عليه السلام لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه
ووجوب المحبة فانه رضي الله عنه كان اولى القربى ومحبته اولى القربى واجبة لقوله تع قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى
والنصرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله تع في حق النبي عليه السلام فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي كرم الله وجهه على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى الناصر **ومساواة الانبيا** يدل على
ذلك قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبيا في صفاتهم والانبيا افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل
من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل **وخبر الطاير** اهدي الى النبي صلى الله عليه وسلم طاير مشوي فقال اللهم
ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجا علي وكل والاحب الى الله تع افضل **وخبر المنزلة وخبر الغدير** وقد مر ذكرهما وغيرهما
من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها **ولانها سبق كفرة** فانه لم يكفر بالله بل من حين بلوغه كان مسلما مومنا بخلاف باقي الصحابة
فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم كفرة **ولكثرة الانتفاع به** يعني انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره
يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به **وتميزه بالكمالات النفسانية** كالعلم والسخاوة والشجاعة
وحسن الخلق **والبدنية** كمزيد القوة وشدة البأس **والخارجية** من كونه ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وزوج البتول
وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في جموم مناقبه ووفور فضايله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرا

الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تع بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عمر رضي الله عنهما ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تع و
سيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه والاتقى
الاكرم لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي الله عنه لان النبي عليه
السلام عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فدخل
في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون مامورا بالاقتداء اولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند السبقة وقوله
عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ماخذا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر
وقوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا لكن موشوكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام وابن
مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهز بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
وقوله عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد
النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات
الافضلية المذكورة ولهذا اذا قال ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله عليه السلام اي الناس
احب اليك قال عائشة قلت ومن الرجال قال ابوها ثم قلت ثم من قال عمر وقال النبي عليه السلام لو كان بعدي نبي
لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن بن عمر كنا نقول
ورسول الله حي افضل امة النبي عليه السلام بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل
بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا
رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له الا توصي
ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات
فما تواتر في امامة ابي بكر رضي الله عنه من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب
عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر فتح جانبا المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وبل عرشهم الراسي البنيان
الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفا ومن اعراضه عن متاع الدنيا
وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له
من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي عليه السلام على
ابنتين والاستحيا من ادنى شيئين وشهد له بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عليه السلام الا استحي ممن

تستحي منه ملايكة السما وقوله عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب **والنقل المتواتر دل على الاحد عشر**
ولوجوب العصمة وانتفايها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد
الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي النقي ثم ابنه حسن
العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي عليه السلام انه قال للحسين رضي الله عنه ابني هذا امام بن امام اخو امام ابوه تسعة
تاسعهم قايمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون
من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سالني احد عنه نعم عهد الينا نبينا عليه السلام ان يكون بعده
اثني عشر خليفة عدد نقباء بني اسرايل ويتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هولا ليسوا معصومين
اجماعا فثبتت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية و
البدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الافضل
ولا يخفى على المتامل فيه بعد الاطلاع على ما سبق **ومحاربوا علي كفرة** لقوله عليه السلام حربك حربي يا علي ولا شك
ان محارب الرسول صلى الله عليه وسلم كافر **ومخالفوه فسقة** لان حقيقة امامته واضحة فمن تابعه واجبه فمن خالفه
يكون مخالفا لسبيل المومنين ومن يتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب
علي يكون مخطيا ظاهرا فيكون من الفية الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفا الراشدين واما
مخالفته فلا يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطاه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي
في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفته سايرا الخلفا الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين
المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع
دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوايل الى
امتناعه واحتج المصر على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان المثلين ممكنا كان الاخر
ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى
وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن
وجود كرتين متماثلتين لا تتحقق فرجة بينهما الثاني لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم يطلب
امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها اقول لجواز ان تقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا
لمكان مماثلته مثلا ارض كل عالم تقتضي مركز هذا العالم فيكون مركز كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما لم يستند المنع بما استند في
المشهور اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع
عناصر العالمين ينافي مماثلتهما والى هذين الجوابين اشار بقوله **والكرية ووجوب الخلا واختلاف المتفقات ممنوعة**

واختلفوا

اختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه
امتنع عدمه وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفنا وذهبت الاشاعرة
وابو علي الى ان جواز فنا العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصر اختار ان جواز
عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع
عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله **والامكان يعطي جواز العدم** اقول فيه
نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
وانما يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدا وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد
واما الثاني فلان الدلايل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من عليها فان وبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام
ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والاخر والاخرية في حقه تعالى انما تتحقق ان لو بقي بعد فنا ما سواه
وقوله تعالى يوم نطوي السما كطي السجل للكتاب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله **والسمع دل**
عليه اي على العدم وقوله **وتناول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابرهيم عليه السلام** اشارة الى جواب ذخل مقدر
تقديره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم تتحقق
تقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يقدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه تناول
العدم تفرق الاجزا وتناول المعاد يجمع تلك الاجزا وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم عليه السلام
فانه لما طلب اراة احيا الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك
ثم اجعل على كل جبل منهن جزا ثم ادعهن ياتينك سعيا فظهر منه انه اراد باحيا الموتى تاليف الاجزا المتفرقة بالموت **واثبات**
الفنا غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولاستلزام الانقلاب
الحقيقي او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفنا فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا
ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافنا الكل والمصر ابطل هذا المذهب
ولما كان مشتملا على ثلاث دعاوي احدها ان الفنا موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به
الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفنا موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا
لم يكن افرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا لم يقبل
الوجود واما لسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله **ولاستلزام انقلاب الحقيقي او التسلسل**
واما ابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قايما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قايما بغيره فلا بد وان
يكون قايما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى
هذا المعنى اشار بقوله **لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر** واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعدام
الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود ايا اعني منعه من الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع

اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله **ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح**
او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب
طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله
اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا
فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر
الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن
جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قايما بذاته لا يكون
في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به
فاذا اراد الله تع اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب فان حصول البقاء في المحل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان
الثاني في حصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء
على نفسه بواسطة **ووجوب ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت**
الجسماني من دين محمد عليه السلام مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق الملبون
على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به الروح بعد موت البدن وخرابه
ممكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي
ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طايفة الى نفيهما واحتج المص على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تع وعد المكلف
بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود
فيجب العود لبقاء الوعد والوعيد والثاني ان الله تع كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب
على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تع عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تع كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع
اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القران مثل قوله تع ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى
ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستبد العقل باثباته ولكن قد ورد في القران ايات كثيرة دالة على اثباته
بحيث لا تقبل التاويل منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة احسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه اذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ليذوقوا العذاب ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما اولا يعلم اذا بعثر ما

وجوده

الارض

في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم لانه امر ممكن اخبر به الصادق
فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة
فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا حتى صار
جزءا من بدن الماكول جزءا من بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المط او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه
ويلزم ايضا الى الترجيح بلا مرجح بيت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقريره الجواب
ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا في جميع الاجزاء على الاطلاق ولهذا الجزء فضل في الانسان
الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد اليه
والا فلا **وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحراق وتولد البدن من غير التوالد**
وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد فانه لو ثبت المعاد الجسماني
فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال
وايضا يلزم تولد البدن في غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في
عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها لقوله تع وجنة عرضها السموات والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك
اعني خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط يجمع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع دوام الثواب
والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دايما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دايما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان انخراقها ايضا
جايزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جايز وما ذكر من
الحديث المحدد فهو مستبعد فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق
آدم عليه السلام والقوة الجسمانية لا تتناهى انفعالاتها وكذا افعالها **ويستحق الثواب** وهو النفع المستحق المقارن
للتعظيم والاجلال **والمدح** وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال المقرون مع قصد الرفع **بفعل الواجب والمندوب وبفعل**
ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا **والاخلال به** اي بالقبيح **بشرط فعل الواجب لوجوبه**
او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
والمندوب بذلك يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعله بندبه او لوجه ندبه **والضد لانه ترك**
قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيحا **والاخلال** بالقبيح **لانه اخلال به** بانه اذا
فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكر لما استحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو
ترك القبيح او فعله لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة

مشقة الزمها الله تع للمكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا
يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا ولذا يستحق العذاب وهو
الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال
بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها
ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله تع واجب ولدلالة السمع من القران والاحاديث على ان فعل القبيح و
الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقا
الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح اكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم
ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في المكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع
الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب واجا
المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا لنعم التي انعم الله بها فلا
يستحق المكلف بها ثوابا فيبين المص بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان
على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تع فتعين ان
يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان
التكليف ليست شكرا اقول فيه منع ظ ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او
المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب
ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة دفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حالة صدورها عن الفاعل تمنع
الندم عليها فلا فايدة في اشتراط دفعه مع انها سببا لاستحقاق الثواب نعم دفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا
لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب
او للوجوب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة
واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاخلال وكذلك
من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستحقاق يجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب
اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة وتزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف
الثاني ان المدح والذم اذا لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام
الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم

الثالث

الثالث ان الثواب لو كان منقطعا وصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا وصل لصاحبه السرور
بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سياتي متصلا بهذا البحث واليه ذلك اشار
بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه
وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب
والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذ كانا خالصين
وانه غير جائز وال هذا اشار بقوله ولا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله
اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه اذ دخل في باب الزجر فالثواب فيجب خلوصه
بالطريق الاولى وال هذا اشار بقوله وهو اذ دخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه
يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تع ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب
وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه
فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم منه درجة ويبلغ
سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي عنهم مشقة بترك القبائح واهل النار المجبون
الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف
بالله تع خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز
توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تع وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام في رسالته مثابا والتالي باطل
بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تع وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام له معرفة مستدلا فلو لم
يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي عليه السلام والاحباط باطل لاستلزامه
الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على ان المكلف
يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة وتبعهم المحققون واختاره المص
واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والايفاء بالوعد واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان
المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينفي الاقل بالاكثر وينفي الاكثر بالاقل اذا تساويا وبقي
مستحقا وان تساويا تساقطا وكان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية
اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء
من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا
معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب

فان عدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة ضرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثر وان تعارضا
لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال
حدوث المعلول وهما موجودان حال حدوث كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد
من العلتين مؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين نقيضه بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر
واحد كما لم يتحد في المراح ايضا والحق انه ليس ههنا ما يؤثر وما يرجحه بل احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تع
لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بعد رجحانها وح يخرج الجواب عن الصورة
الاولى ايضا فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخر لكن للمختار ترجيح ايهما شاء على ما تؤمن امثاله الهارب
والجايع وغيرهما **والكافر مخلد وصاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء**
اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دايم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب
الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من
غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور واتفقوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كفار عهد الرسول
الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من
بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عن احد قبل المخالفين هذا القول الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب
الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي انه النبي
عليه السلام قال هم في النار حين سالت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل
الجنة لما روي في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع فذهب اهل السنة
والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب
بايمانه لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم
الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب وانه لو لم ينقطع عذابه للزم انه اذا عند الله تع مكلف مدة عمره
ثم عمل كبيرة في اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا **والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر** السمعيات
التي تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا متاولة اما تخصيص العمومات
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دايمين لما تقدم فان اريد بدوام العقاب
دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه والاضرر عليه في تركه بحسن اسقاطه ولانه
احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تع يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا و
اختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جايز عقلا غير جايز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه

عقلا

عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تع فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر
على المكلف والاضرر على الله تع في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع وبان العفو
احسان والاحسان على الله تع واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تع ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تع قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير
او عن الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفة الاقاويل ممن يعتد به من المفسرين
بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة مع
الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا نعم كل احد من العصاة فلا يلايم التعليق بمن يشاء
المقيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث
لا يغفر ويغفر جميع ما سواه **والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع وبطل منافي حقه** اتفق
المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا
فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المص بان
الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي عليه السلام لانا نطلب زيادة المنافع
له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له **ونفي المطاع لا يستلزم نفي
المجاب** اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تع قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفي الله
تع قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه تع نفى الشفيع الذي
يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا **وباقي السمعيات متاولة بالكفار** اشارة الى جواب
استدلالهم بمثل قوله تع وما للظالمين من انصار وقوله تع يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تع فما تنفعهم
شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان لا نم
العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو
الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تبنى عن مدافعة ومغالبة
**وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الباقي له عليه السلام لقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكباير من امتي** ذهب طايفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم
اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار اقول وح يعود وجه الابطال
المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي عليه السلام ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد فيها اعني كون
الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم من ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي عليه السلام بقوله عليه السلام ادخرت
شفاعتي لاهل الكباير من امتي **والتوبة** وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق

ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتنبيه والاخبار اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخ عن ذلك العزم البتة
على تقدير الخطور والاقتدار **واجبة له فيها الضرر** الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب
فيما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا **ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب** هنا عند المعتزلة
القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تع وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله
توبة نصوحا ونحو ذلك **ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة** فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بفرضه او ماله او بغرض اخر لا يكون تائبا **وخوف النار وان كانت الغاية فكذلك** يعني ان كان الندم على
المعصية لخوف النار لا يكون توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض
اخر **وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب** واما اذا كان الندم
عليه لخوف المرض او النقصان بالمال او غرضه او لخوف النار لم يكن توبة **فلا يصح في البعض** اي اذا ثبت ان الندم على فعل
القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا تصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه
اذا ندم على قبيح دون قبيح نظرا انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم
وذهب علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب
دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وذلك
المصر بقوله **ولا يتم القياس على الواجب** للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع
القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في
الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب
امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان الاتيان لا يحصل باتيان
واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق **ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة** اي لو اعتقد التائب في بعض
القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحل اي اذا استحقر التائب احد القبيحين واستعظم الاخر من حيث القبح حتى اعتقد باختياره ان وجوده بالنسبة الى العظيم
كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير تصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغيره وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صح توبته **والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه** اي على الندم عن هذا البعض
خاصة دون البعض الاخر لا شتمال ترجيح الداعي بالنسبة اليه **وان اشتراك الداعي في الندم على القبيح لقبحه** ولا يلزم من
ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا
الى الندم على القبيح لقبحه ولهذا كان في الداعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة
على داعية بعض اخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الداعي اقول لا يخفى على المتامل

ذلك ه

ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فاخر كلامه مخالف اوله
ولو اشترك الترجيح اشترك وقوم الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه نا وله كلام امير المومنين
علي اولاده رضي الله عنهم وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض **الا لزم الحكم بقاء الكفر على التائب منه**
المقيم على صغيرة والذنب وان كان في حقه نوع من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف
وقد نفقه الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب **وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقايه وقضايه وعدمهما**
يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق الى ان يودي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا
قضى سقط كالصلاة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلاة العيد او صلاة
الجنازة **وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله** الى صاحب الحق **وان كان ظلما** وامكن الايصال لتقاضي صاحب
الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص **او العزم عليه مع التعذر**
اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه **او استتبع الارش اذا كان الدين اصلا ولبس ذلك** الذي ذكرنا
من تسليم النفس واداء الواجب او قضايه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه او غير ذلك **جزءا** من التوبة بل واجب اخر
خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
في حق الله تع وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعي توبة اخرى ولا قدح في التوبة عن القتل **ويجب الاعتذار**
عن الغياب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب الغياب الاعتذار عمن اغتابه ان بلغ
الاغتياب اليه لانه اذا وصل اليه ضرر من الغم لسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا
بلغه على وجه الخبث وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة
لانه خالف نهيه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه **وفي ايجاب التفصيل مع**
الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها
مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء حصل الندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره
مفصلا **وفي وجوب التجديد ايضا اشكال** قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد
التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص
فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم اذا ذكرها كان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج
بها **وكذا المعلول مع العلة** اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على الفاعل مع المعلول
كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلوله لا يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمي **وكذا وجوب سقوط العقاب بها** فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تع ان
يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في الملافي
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من ساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان غرماء الى مغيره وهتك حرماته

ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الحيرة الى ذلك الغيران شاء صفح وان شاء جازاه **والعقاب**
يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم
بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع
والى هذا اشار بقوله **لانها تقع محبطة** ولما نفى الفرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها
في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله **ولولاه لا ينفي الفرق بين التقديم والتاخير**
ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية
والى هذا اشار بقوله **والاختصاص** اي لولاه لا ينفي الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان نفس التوبة لسقط
بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله **ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط** فان ندم
العاصي عند المعاينة ليس لقبحها **وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه** عذاب القبر للكافر والفاسق
مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين
من المعتزلة وللتبيين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظ واما اخبار الصادق به فلقوله تع النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيامة على
العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومسا فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تع حكاية امتنا اثنتين
واحيتنا اثنتين واحدى الحياتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاد [illegible]
المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عليه السلام مر
بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبير بل لان احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة
وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض
ضغطة اختلفت لها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير منها للجنة اي لا يذوقون اهل الجنة
في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء مرتبة اخرى بعد المسالة
وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة
الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم
بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج
بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى تذهب اجزاؤه ولا يشاهد فيه احياء ولا مسالة
والقول بها مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه في اكل السباع والطيور وتفرق اجزاؤه في بطونها
ومواصلها وابلغ منه من احترق فصار رمادا او ذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم

احياءه ومسالته وعذابه ضرورة وقد تجرأ الاصحاب في المفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب
لا بعد في الاحياء والمسالة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية
النبي صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام وهو بين اظهر اصحابه مع تستره عنهم واما الصورتان الاخريان فان
التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في ان تعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها
وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تع **وسائر السمعيات من الميزان**
والصراط والحساب ونطاير الكتب فكائنة لدلالة السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد
عليها اجماع الامة **فيجب التصديق بها** اما الميزان فقد قال الله تع ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال
فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة
ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا تمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ
الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان واما الميزان الكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون
[illegible] من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تع وان منكم الا واردها
وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المومنين
والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تع سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
تع فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلاة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الموزونة
التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر
كالمشي على الماء والطيران في الهوى غايته مخالفة العادة ثم الله تع يسهل الطريق على من اراد كما في الحديث ان منهم من
هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يحوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم مكردس على
وجهه واما الحساب فقد قال الله تع ان الله سريع الحساب وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما
نطاير الكتب فقد قال الله تع واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال تع وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا **والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات**
مناولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما
حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة
وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين

وحملها على بستان من بساتين يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم التعليل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها الثاني الايات الصريحة في ذلك كقوله ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى
وكقوله تع في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت
للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور
ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان
ان خلقها يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ والثاني انها لو خلقتا لهلكتا لقوله تع كل شيء هالك الا وجهه
واللازم باطل للاجماع على دوامها والنصوص الشهادة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصها من انه الهلاك
جمعا بين الادلة وحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني
فالمعنى ما الهالك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث يتبادر الى
العدم زمانا بعد زمان كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث انه قال
الله تع في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل
الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد
الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى
عرضها كعرض السماء والارض فتحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله **والايمان** في اللغة هو التصديق
مطلقا قال الله تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام [illegible]
بالله وملائكته الحديث اي تصدق وانا في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال
الجوارح وذهب الخوارج والمعتزلة وعبد الجبار الى انها الطاعات بانواعها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي
وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض
السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة
وروي هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المص حيث قال **تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول** يعني التصديق
بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق
القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان **ولا يكفي الثاني** يعني الاقرار
باللسان **لقوله تع وقالت الاعراب امنا** قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تع ومن الناس من يقول امنا بالله و
باليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق
اللساني فقط وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما تدخل الايمان في
قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان

قبل ص

لامتناع الايمان منه وتؤيده دعاء النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاساعة وقد قيل من قال لا اله
الا الله شقت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل
بالتوقيف كما بين نقل الصلاة والزكوة وامثالها ولو نقل لاشتهر واشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع
لم نر دعاء على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلناه عنه آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن
انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي عليه السلام في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
بالضرورة والا لكان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم في بعض ما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي
عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله **اما مع الضد او بدونه** يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا
لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار الامام الرازي بان جملة ما
جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف
بالشرع او الشارع او القرآن المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عليه السلام
[illegible] ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله
فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع
علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد
الزنار وبعضها لا كافرا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل
وتفاصيله في كتب الفروع **والمعصية المخرج من طاعة الله تع مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء
الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه** خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في
منزلة بين المنزلتين **والامر بالمعروف** والحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب **واجب وكذا النهي عن
المنكر** وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب **والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب
سمعا** اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل
قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تع ولتكن
منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله عليه السلام

نوم

لهوم

تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم وعد على
ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب **والا** اي لم يجبا شرعا بل واجبا عقلا **لزم ما هو خلاف**
الواقع او الاخلال بحكمة الله تع واللازم باطل اما الفساد وبيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تع لان كل
واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تع فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان تاركا لهما يلزم الاخلال لحكمة الله تع لانه تع اخل بالواجب العقلي وشرط
علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف
وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس في المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي
وتجويز التاثير اي الشرط الآخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فانه اذا لم يظن انهما ينفعان
الى المقصود لا يجبان عليه **و** الشرط الآخر تجويز **انتفاء المفسدة** اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة
الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه **وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس** للكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تع ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة التفحص في الجهات
الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بها
يستره الله وايضا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس على المنكرات بل يستترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية
لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخرون الكل تركوه • هذا آخر ما تيسر من
شرح تجريد الكلام • والحمد لله على التوفيق للاتمام • نفع الله به الطالبين • وجعله ذخرا لنا يوم الدين • انه خير موفق ومعين •